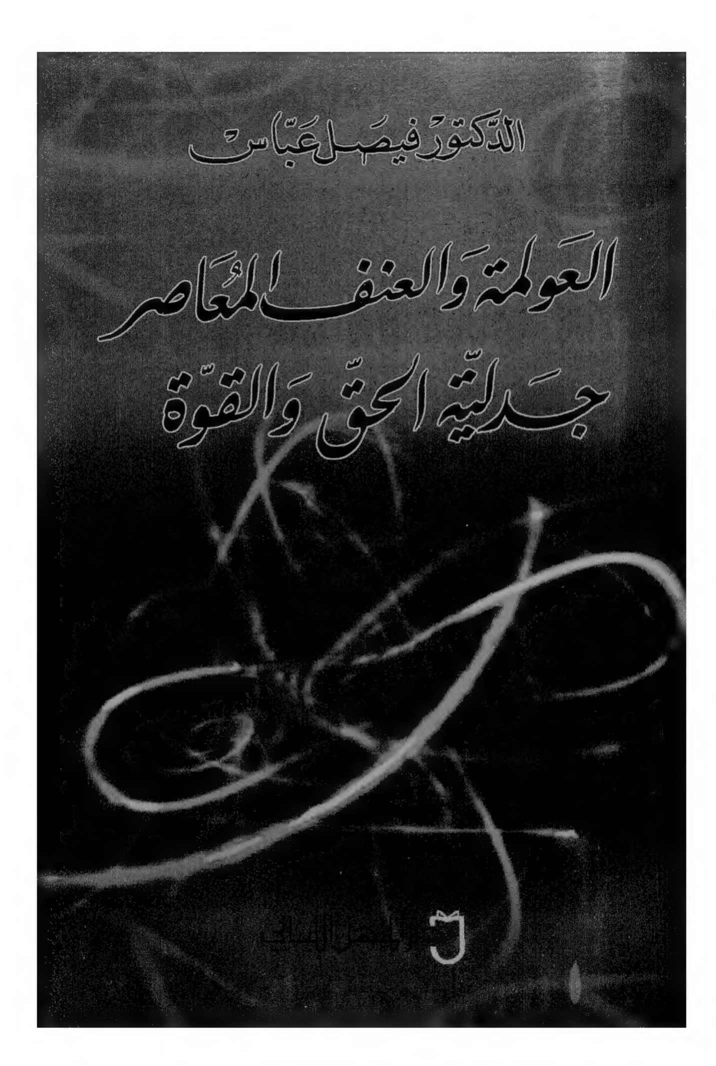

الدكتور فيصل عبّاس
العولمة والعنف المعاصر
جدليّة الحقّ والقوّة

العَولمة وَالعنف المُعَاصر
جَدليَّة الحقّ وَالقوّة

الدكتور فيصل عبّاس

العولمة والعنف المُعاصر
جدليّة الحقّ والقوّة

دار المنهل اللبناني

دار المنهل اللبناني

- حقوق الطبع محفوظة
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ
- الكتاب: العولمة والعنف المعاصر جدلية الحق والقوة
- المؤلف: الدكتور فيصل عباس
- الناشر: دار المنهل اللبناني
- التوزيع: مكتبة رأس النبع
- العنوان: بيروت - رأس النبع - شارع محمد الحوت
- تلفون: ٠١/٦٣١٦٥٤ - ٠٧٠/٩٢٠٩٣٠ - تلفاكس: ٠١/٦٣٣٤٣٣

مقدمة

إذا حاولنا التعمق في إشكالية العنف Violence لوجدنا أنها إشكالية معقدة، لا تتخذ بعداً سياسياً اجتماعياً فقط، بل تظهر وكأنها مصاحبة لكل مرحلة انعطاف في تاريخ البشرية، لأنَّ العنف يصاحب كل ممارسة قولية اجتماعية ثقافية، أو خطابية.

ولعلَّ نضال الفلسفة ضد مصادر العنف والقمع بشتى أنواعها هو السبب الرئيسي لمحنة الفلاسفة. من هنا كانت الفلسفة بحثاً متواصل عن السلم، وهي محاولة لإقرار الشروط الممكنة للسلم الدائمة.

كيف تمَّ علاج جدلية القوة/ الحق في العولمة؟ لا سيما بعد أن أفرزت الظروف أطروحات أيديولوجية جديدة.

فقد قام الوضع الراهن في الحياة السياسية العالمية على نشر الرعب في كل مكان من العالم بواسطة التهديد والحصار، والإعلان الصريح بالقوة العسكرية التي تتعقب كل تعارض وكل خروج عن سلطة النظام العالمي الجديد، وتقف له بالمرصاد. فلا غرابة أن تتحدد أشكال العنف حسب أهدافها واستراتيجياتها، لأنَّ الهيمنة بالقوة والقهر لا تنتج إلاّ الصمود بالقوة والمواجهة.

مما لا شك فيه أنَّ التطوُّر العلمي والتكنولوجي قد فتح إمكانات هائلة أمام الإنسان تتجسد في قدرات خارقة على الفعل والتأثير.

ولذا فإنَّ الإمكانات التي تطلقها العولمة الشاملة، بتحولاتها الجارفة،

تفتح حقاً آفاقاً جديدة للوجود والحياة، ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، تحديات كبيرة، فكرية وتقنية، اقتصادية واجتماعية وسياسية، تطرح أسئلتها المصيرية على الخصوصيات الثقافية.

بعد فشل تجارب الأيديولوجيات الفاشية والشيوعية، تظهر رؤية جديدة، من خلال خطاب جديد، يعلن الانتصار النهائي لليبرالية ويجدد يقين حتمية «نهاية التاريخ»، باعتبارها الحل الكلي لإرساء مفهوم الحرية، وكتتويج نهائي لمشروع حضارة الإنسان.

فالليبرالية كفلسفة ونظام سياسي اجتماعي هي «نهاية التاريخ»، حيث يتم تطابق «العقلي مع الواقعي».

وجاءت أطروحة فوكوياما: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، لتشكل أيديولوجية جديدة تكرس النظام العالمي وتفرض النظام الديمقراطي في ترجمته الأمريكية نموذجاً أوحد للتاريخ.

وبالطبع تدعي هذه الأيديولوجية أنها تمسك وحدها بحقائق العصر، خاصة أنّ الأمركة تريد إظهار نفسها كأنها الحاملة الوحيدة لـ«أيديولوجيا» الدولة العالمية المنسجمة؛ بحيث إنّ «نهاية التاريخ» لن تستقر إلاّ إذا سادت هذه الدولة في جميع مجتمعات الإنسانية.

فالأمركة حادث سياسي، ويحتمل انتشاراً. لذلك فهو محتاج ككل مشروع أيديولوجي، إلى ذاتية تضخم من حجمها باستمرار. فاجتياح العالم، ذلك الهدف الكلياني الذي حاولته وكررته دائماً الذاتية المطلقة للمشروع الغربي، هو المضمون الفعلي والباطني المتخفي للأمركة؛ لكنه يريد أن يقدم نفسه كما لو كان هو إنجاز التاريخ، الأعلى والأخير.

وهكذا، يتطور مفهوم الحرب في النظام العالمي الجديد، ليغدو نظاماً في الطغيان الشمولي.

هذه الطريقة العنيفة والقاهرة التي مارسها النظام العالمي الجديد في

فرض العولمة، وكأنها الحل الوحيد الممكن لنمط العيش لا بدّ أن تنتج ردود فعل متفاوتة ومتنوعة. فالنضال ضد هذه الحروب التي يقوم بها النظام العالمي الجديد لفرض نظرته ولخدمة مصالحه، يكون حتماً بالصمود والمقاومة على الصعيدين الفكري والعملي، وقد يأخذ هذا النضال صبغة عنيفة أيضاً، ومقاومة مستمرة ضد كل اللاعقلاني في العالم.

إنّ العنف الذي تجيز المقاومة باستعماله ليس إلاّ الوسيلة الضرورية في عالم يخضع لسلطان القوة والعنف لإعلاء كرامة الفرد كإنسان، وتحقيق إنسانيته بكل أبعادها؛ إنّه مجرد أداة تحقق انتصار الحرية.

إنّ وثائق تاريخ العالم توفر لنا الأمثلة الكثيرة على ظهور الممارسات التدميرية. وليس تاريخ الحروب الطويل سوى شاهدنا على ذلك، إذ، في استعراضنا لتاريخ البشرية، تتكرر المجازر وأعمال القتل والتدمير، من السجناء، والعبيد الذين يتركون أحياء في الملاعب المقفلة عرضة لأنياب الأسود المفترسة، في العصور الرومانية، إلى حروب الحملات التبشيرية...

لقد شهد القرن التاسع عشر في أمريكا أعتى موجات الإبادة الجماعية للسكان الأصليين ـ وقد كان طرد الهنود من أوطانهم وقتلهم بقوة السلاح لا يختلف عن طرد الوحوش المفترسة من غاباتها ـ وكانت تلك الإبادة الجماعية الخطوة الأولى على الطريق إلى هيروشيما. وما عمليات الإبادة المنظمة والتهميش إلاّ ثمرة انتصار هذه العقلانية الأداتية وسيطرتها الكلية على التوجه التحديثي الأوروبي للعالم؛ وهو الكامن وراء اجتياح الأوروبيين للعالم الجديد وإبادة شعوب بكاملها كانت تعيش هنيئة في أراضيها وتهجير أخرى والإستيطان داخل أراضيها وتكوين أمة «مختارة».

والفكرة نفسها تتجدد على مسرح التاريخ لتنشأ عنها دولة إسرائيل: تشريد وإبادة لشعب وتجميع شتات ليسمح لهم الغرب وتحت مظلة قانونية عالمية بتكوين أمة عنصرية قائمة على أسس دينية.

وقد مارست المجتمعات الحديثة عنفاً مضاعفاً ومنظماً. يشهد على ذلك ما جرى في القرن العشرين من المجازر الجماعية المعقلنة في حروب الطوائف، وحروب التصفيات السياسية، إلى غيرها من الشواهد.

وها هو القرن الواحد والعشرون يفتتح بهذا العنف الذي ينفجر على نحو مذهل كما تشهد أحداث ١١ سبتمبر **«والحرب ضد الإرهاب»**.

لا شك بأننا إزاء حدث مستحيل، عسير على التصوُّر، وهو من التعقيد والالتباس ما يجعله موضعاً للاختلاف والجدال:

فهو عنف أقصى من حيث حجم الخسائر التي أحدثها، ومن حيث أنّه استخدم السلاح الأقصى في مواجهة القوة القصوى. وهو عنف رمزي بقدر ما هو مادي، إذ توخى ضرب رموز القوة والإزدهار والتقدم، وكبرياء الولايات المتحدة لزعزعة ثقتها بنفسها.

هذا الحدث يكتسب أهمية كبرى كونه جرى على أرض أقوى دولة يشهدها العصر، بعد انفرادها بقيادة العالم، وبعد أن أطلق المنظّرون مقولاتهم حول «نهاية التاريخ»، وانتصار الليبرالية وقيم الديمقراطية التي شكلت دائماً محور التقدم بالنسبة للغرب.

من هنا قوته الرمزية: لقد أحدث جرحاً في الوعي الأمريكي، بقدر ما طعن كبرياء الولايات المتحدة وغطرستها.

لذلك كان **حدث ١١ سبتمبر** هو الحدث الأهم: إنّه الصدمة الصاعقة للقوة، الإذلال المفروض على القوة العاتية، ولكن من الخارج. لقد فجرت هذه القوة الآتية من **أرض العروبة والقداسة** قوة أمركة العالم الراهنة **ووحدانية التسلط الأمريكي على العالم**؛ معلنة أنّ **«نهاية التاريخ»** لم تنته بعد. لأنّ العالم المتروك والمهمّش قد أظهر للجميع أنّه موجود، وأنّه قد أخذ على عاتقه أن يكون حارس بوابة نصف العالم المقهور في وجه هجمة الأمركة وشراستها الضارية لابتلاع تلك الشعوب والاستيلاء على ثرواتها.

لقد شعر الغرب أنّه مهدد في كيانه، مهدد في قابليته للهيمنة والاستبداد، فجاءت التهديدات والتنديدات الأخلاقية والسياسية والتكتّلات العالمية ضد ما يسمى «الإرهاب».

كيف نفهم كل هذا العنف Violence الذي يعرّي حضارة الإنسان المعاصر؛ تلك القوة الطاغية الذي عجزت البشرية عن معالجته والحدّ من انتشاره، بالرغم من خطابات التسامح الديني وعقلانية التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري.

هل نفسر هذا العنف باعتباره مظهراً لصدام الحضارات؟ أو ردة فعل ضدّ الهيمنة العالمية؟ أم أنَّ العنف هو تعبير عن أزمة العقلانية ومقتضيات الحداثة؟ أم أن نعتبر العنف تعبيراً عن عدوانية الإنسان، أو عن بنية المجتمع وثقافته؟.

I ـ الإنسان تكاد تدمره أعماله:

إنَّ العالم وقد بلغ أعالٍ لتطوُّر الحضارة البشرية، يقف الآن على عتبة إنجازات وتغيرات اجتماعية ومستحدثات ثقافية وتقنية أكثر ضخامة.

تستثير الثورة العلمية التقنية المعاصرة عند البشرية آمالاً كبيرة وهي أيضاً تستدعي لديها الكثير من القلق والخوف.

لقد بات العلم اليوم تجسيداً فعلياً لموضوعة «بيكون» Bacon: «المعرفة قوة». وقد سبق لـ«ماركس» Marx أن صاغ فكرة تحول العلم إلى قوة منتجة.

الثورة العلمية التقنية لا تعني تغيير ظروف وجودنا وحسب فهي تقترن بالتقدم في تطوُّر العالم الروحي للإنسان وثقافته.

وإذا كانت البشرية في الوقت الحاضر في خطر، فإنَّ هذا الخطر لا يتأتى مطلقاً من العلم والتقنية ذاتهما بل من لا إنسانية استخدامهما. أنَّ العلم والتكنولوجيا اللذان يملكان إمكانيات هائلة لخلق الظروف أمام ازدهار

المجتمع، إنما يوجهان، بفعل القوى المسيطرة، ضد الإنسان نفسه. فالإنسان تكاد تهلكه أعماله، سواء من جهة الطاقة النووية أو الهندسة الوراثية، أو السلاح البيوكيميائي الذي يحدث الرعب والهلاك. فالتقنية الحديثة بكل قدراتها، أخذت تبدو بمثابة قوة مستقلة عن الإنسان، وخارج قدرته في التحكم والتوجيه. لقد أصبح العلم قوة هائلة تخضع لمنطقها الداخلي، وتتطوُّر بفعل حاجاتها هي، لا وفق رغبة الإنسان، بل إنَّها باستمرار منفلتة من قبضته ومرتدة عليه.

لقد تحول العلم الذي مثل الرهان الحقيقي للتنوير وقوته، تحول هو وتطبيقاته التكنولوجية إلى أداة يستعملها العقل الكلياني في تكريس مساره الكوارثي.

لماذا لا تحسن البشرية سوى انتهاك ما تدعو إليه أو صنع ما تشكو منه؟ ازدياد العنف وتطوُّر أشكاله مع تطوير التقنيات.

قد تعمل التقنية على تزايد العنف، ولكنها لا تخلقه. إذ البشرية ما كفّت يوماً عن ممارسة العنف، على اختلاف عصورها وأنظمتها.

ليس العنف مجرد تعبير عن صراع الحضارات، لأنَّ هذا الصراع يقع داخل كل مجموعة ثقافية أو جماعة دينية.

فالأولى أن نعتبر العنف تعبيراً عن عدوانية الإنسان، أو عن بنية المجتمع وثقافته؟؛ مما يعني أنَّ العنف يقيم في داخلنا جميعاً.

وهكذا يجد الإنسان نفسه أمام مأزقه الوجودي: ذلك أنَّ إنسانيتنا التي نعتز بها ونقدسها تولّد ما نشكو منه، أي البربرية بالذات. لا يتعلق الأمر هنا بسوء تطبيق أو فهم لما أنتجته الحداثة من قيم، أو من عقلانية، أو من ممارسات، بل يكمن في الاعتقاد، الذي يصل إلى درجة التقديس، في شمولية وكونية ما أنتجته، وفي قابليته للتطبيق المعمم بدون قيد أو شرط على جميع الوقائع والمعطيات. من هنا فإنَّ العنف قد تكمن جذوره حيث

لا نحسب، كما يتجسد ذلك في نماذج الثقافة وقيمها أو في مُسبقات الفكر ومؤسساته: في منطق الحقيقة المطلقة، في نظام الحتميات المقفلة، والمفاضلات الاصطفائية، والنماذج النظرية الأحادية، في الأصولية ذات النزعة النرجسية الاصطفائية، التي تزين لجماعة معينة، بأنّها الأفضل والأرقى. وهذا النزوع يتجلى تعظيماً للأنا أو إلغاء للآخر.

إذن، كان خطاب الحداثة خطاباً مخادعاً، مقنّعاً: فما يقوله الخطاب هو أنّ الحداثة Modernité عقلانية ظافرة، وتحرُّر جذري، وذاتية شفافة؛ وما يحجبه الخطاب هو لا عقلانية مجتمع طافح بوعود العقلانية والحرية، بعقلانية شمولية، وبحرية استبدادية، وبذاتية مركزية متعالية؛ والبشرية تدفع اليوم ثمن هذه المركزية.

لقد سعى نيتشه إلى كشف الآليات اللاعقلانية للتجربة الحداثوية، وذلك بفضح كل مآل إليه تقديس العقل، وتآليه ما أنتجه من مفاهيم وتصورات. إنّ النقد الذي يوجهه نيتشه إلى الحداثة، ينصب على المأزق الذي آلت إليه: وهو السعي إلى تألية الإنسان عن طريق اكتماله وتحققه الذي يجد تجسيده في سيطرة التقنية.

لقد تبلور في الثقافة المعاصرة ضرب جديد من التفكير، بعيد عن الديكارتية وحتى الكانطية، يطرح مشكل وجود الإنسان من زاوية اهتمام الفكر بسير أعماق اللامفكر فيه، والإنصات إلى همساته، وكشف الحجاب عن بعض أحواله. «إنّ ما أصبح يخترق الفكر الحديث كله هو قانون التفكير في اللامفكر فيه».

II ـ الإنسان والجرح النرجسي:

عرف تاريخ الفكر، بحسب فرويد، ثلاثة اكتشافات نالت من كبريائه واعتداده بنفسه، فكان لها، بالتالي، انعكاسات صدمية على مستوى البشر. حكم فرويد على الإنسان بما يسميه «بالجرح» الثالث «لحب الذات».

- الثورة الكوبرنيكية التي اختزلت الأرض، التي كان يعتقد حتى ذلك الحين أنّها مركز العالم، إلى جرم صغير في كون لا متناهٍ.

- النظرية الداروينية التي أظهرت الأصل الحيواني للإنسان. فالإنسانية التي كان يظن أنّها فطرية، تبيّن أنّها ثمرة تطوُّر ثقافي، وأنّها محصلة عليا لجهود الترقي البشري الشامل، معاكس للطبيعة. غير أنّ هذه القطيعة، لم تنجز بشكل تام، إذ تبيّن أنّ الإنسان الحيوان لا يفارق مرحلة غابه، بل يحمله وينقله معه وهو يصعد إلى أرقى مراتب المدنية.

- جاءت الصدمة الثالثة التي زعزعت «أنا» الإنسان، مع اكتشافه اللاوعي. فالإنسان لم يعد وحدة مستقلة، على صورة مصغرة للآلهة. فالذات التي كانت تمجّد لتعقلها وكمالها وحريتها ومركزيتها، ليست في الواقع سوى وهم. والإنسان أيضاً مجزأ ومنقسم، واللاوعي هو ذلك المكان المميّز الذي لا سلطة له عليه. أنّ اللاوعي هو مصدر اللاعقلانية في النفس البشرية، وتاريخ المجتمعات؛ وإنّ تاريخ الإنسان ليس سوى مراحل النزاع بين اللاعقلانية الكامنة في أصل تكوينه البيولوجي النفسي والعقلانية الممثلة بالوعي والإرادة. وقد أدى هذا الاكتشاف إلى نقل المحور المركزي الذي كان للإنسان يبني عليه وجوده وعقلانيته، حيث أفسح المجال لصالح التحديدات اللاواعية التي تأتمر بالمنطق الواعي.

كان لظهور التحليل النفسي، بنظرياته وتطبيقاته، وقع القطيعة الثورية في منطق التفكير. فلم يعد الإنسان قادراً على تجاهل كونه منقسماً على نفسه حتى لو لم يعترف بذلك. ويلاحظ «بول ريكور أن بعد فرويد لم يعد بالإمكان الإبقاء على فلسفة الفاعل وكأنّها فلسفة للوعي. فالمركز الحقيقي للكائن البشري، لم يعد تماماً، في نفس المجال، الذي كان يعينه له التقليد الفلسفي ذو النزعة الإنسانية. أنّ ما جاء به التحليل النفسي كان مهماً وراسخاً، ولا غنى عنه لفهم الوضع البشري».

لقد زودنا التحليل النفسي بجهاز مفهومي قادر على الولوج إلى قلب الحقيقة الإنسانية، عندما أخرج كتلة الهوامات المكبوتة إلى شبكة سردية ودلالية، جاهزة للتموضع في البنى اللغويَّة، بعد أن كانت مدفونة في ظلمات النفس واللاوعي. أصبحنا الآن ندرك أن أعمالنا ومشاعرنا وخطاباتنا محكومة بدوافع لاعقلانية، كانت بالأمس، مرفوضة، مهجورة، وفي طي النسيان.

التحليل النفسي هو كشف طريقة عمل الفكر، كشف عما هو مستور وخفي وما هو أساسي؛ وفتح مجال الكلام عن موضوع اللاوعي، حيث كان الأنا يعيقه أو يخدعه. فانطلاقاً من اكتشاف اللاوعي، بيّن التحليل النفسي انقسام الفرد، وأنزل «الأنا» عن عرشها، أي عن حصنها المنيع. ثم نقل الأنا إلى مكان آخر (اللاوعي)، وكان حاسم في قراراته وأفعاله، يخضع له دون أن يتمكن من ضبطه.

لقد حرمنا من موقعنا المتفوق في الكون، كما خسرنا مركزنا في إطار النفس البشرية التي كانت رمزاً لمجدنا: إنَّ شيئاً يفكر فينا ويوجّه أفعالنا مع أفكارنا دون أن نعرف أنَّ هناك ظواهر تحدث.

اللاوعي هو خطاب الآخر، كما يقول «لاكان». هو هذا المكان الوسيط الخاص بكل فرد الذي، عندما يخاطب مثيله، يتدخل بغية حثّه على القول إلى أبعد ما بإمكانه أن يقوله. والتحليل النفسي، كاشف هذا المكان وحارسه، يسهر على أن يبقى هذا المجال مفتوحاً على الكلمة الحرة، لكي يتمكن الشخص المكبوت والمعذب أن يجد طريقاً للتعبير.

إنَّ اللاوعي مبني تماماً مثل اللغة التي تكشف دائماً عن خطاب الآخر فينا، وأنَّ اللاوعي الخاضع للتحليل يعيد للإنسان الكلام الأصيل والكامل.

قوام طريقة التحليل النفسي أن نعيد النظر في الظواهر التي تفحصها. فالمحلل النفساني شاهد، حين يكشف لنا رغباتنا اللاوعية، إنما يخاطر بأن يصيبنا بجروح، إذ من المربك والمقلق أن نعترف بأننا لا نعرف حقاً الأسباب التي تدفعنا وتسيرنا.

أن يحسب الإنسان أنّه أصيب في نرجسيته ليس في هذا شأن ذو أهمية، لقد رأى من ذلك الكثير. كان عليه أن ينتصر على كثير من المقاومات والمعيقات، حتى يسرّع في اندمال الجرح.

III ـ الغرب مركز العالم:

ليس من أحد كمفكري القرن الثامن عشر قد بشّر بملكوت «العقل الشمولي» و«الإنسان العالمي»، و«الدولة القائمة على العقل». وقد أعطت الثورة الفرنسية وجوداً واقعياً لذلك المجتمع العقلاني وتلك الدولة العقلانية.

كان فلاسفة التنوير يعتقدون أنّ مشروع تحول العالم هو مشروع عقلاني يتم من خلال تطوُّر المعرفة وتقدم الوعي الإنساني، وإنّ إشاعة التنوير في المجتمع يبدو كأنه الوسيلة الأكثر فعالية لتقدم البشرية. أي أنّ التنوير هو القوة المحركة للتاريخ، وأنّ المستقبل هو غاية التقدم.

إنّ حركة التاريخ هي حركة البرهان الذي يدلل على كمال العقل وتحققه، حيث يبدو التقدم محايثاً للإنسان والتاريخ، وحيث يبدو التاريخ تعبيراً عن إرادة الإنسان الذي يخلقه.

لقد طور عصر التنوير التقليد اليوناني وأغناه بالمفهوم الإنساني. ووضع كانط مبدأ أخلاقياً يسري على كل الناس وجدد معالم إمكانية «سلام عالمي» أبدي.

وكان هيجل يعتقد أنّ التاريخ سيبلغ القمة حيث ينتصر الشكل النهائي والعقلاني للمجتمع والدولة. إنّ فهم المسارات العميقة للتاريخ تتطلب فهم تطوُّر الوعي والأفكار، لأنّ الوعي، في نهاية المطاف، هو الذي سيخلق العالم على صورته.

وعلى الرغم من أن هيجل يتحدث عن التاريخ الكوني، وكونية التقدم الإنساني، فإنّ هذا التاريخ يتحدد بالزمن الأوروبي، كما لو كان هذا التاريخ

هو التاريخ الإنساني الحقيقي. وكأن الغرب سينظر إلى نفسه على أنّه مركز العالم ومهد العقل ومرجع التاريخ.

عقيدة المركزية الأوروبية التي تنامت مع الحداثة أفضت إلى فلسفة الأنساق المغلقة، وقد بلغت مع هيجل إلى مداها، كما أنّها أدت إلى نفي دور الثقافات الأخرى في بناء الحداثة. ويظهر ذلك في تكوين عقيدة المعجزة الإغريقية وربطها مباشرة بأوروبا بتصوير ما جرى فيها على أنّه الامتداد الوحيد والشرعي لما شرع فيه الإغريق. لقد سعى هيجل إلى أن يمنح اللوغوس Logos الغربي شكلاً نسقياً تنبثق دلالته الأولى مع الإغريق ومع الفلسفة القديمة وصولاً إلى الدولة الحديثة، ذلك أنّ الدولة الحديثة، بما هي الموضوع الفلسفي المطلق، هي ما تتجسد فيه العقلانية والفكرة.

وهكذا تنشأ مقولة «الغرب»، وهي منطلق لأخطر التعميمات، فيصبح التاريخ الغربي هو التاريخ كله، والثقافة الغربية هي الثقافة النموذج والمرجع.

لقد بدت المركزية الأوروبية الوجه الأبرز «للعقل الأداتي»، الكامنة خلف الإستيطان الأوروبي واحتلال الشعوب. أنّ العقل التنويري، بوصفه عقلاً انتصرت فيه الاستعمال الأداتي، هو الكامن وراء اجتياح الغرب للعالم الجديد وإبادة السكان الأصليين، وتهجير شعوب والإستيطان داخل أراضيها وتكوين أمة «مختارة» عنصرية قائمة على أسس دينية. فرغبة السيطرة والهيمنة هي التي قادت العقل عبر مسيرته المؤدية إلى الحرب والتدمير.

لقد قامت أمريكا وإسرائيل على شرعية العنف والقتل، وإبادة شعوب وتهجير أخرى.

وقد امتدت الحملات الاستعمارية إلى جميع القارات ليبدأ تاريخ الإمبراطوريات الكبرى. وكانت التبريرات المعلنة هي تحديث العالم ونشر المدنية بين الشعوب وتنويرها. وهذا كان دور «الرجل الأبيض» و«رسالته» المزعومة في قيادة العالم وتنوير الرازحين في ظلمات الجهل.

ولكن هذه التبريرات كانت تخفي، من جهة العنصرية والسلب واستئصال الشعوب، ومن جهة أخرى، مخططات بسط السيطرة على الأراضي والاستيلاء على ثرواتها.

تولّد أيديولوجيا «الخلاص» صورة الشرير، التي عليها أن تعاقبه وتهزمه. ولعل مرجع ذلك إلى امتداد الاعتقاد الراسخ بأنّ على هذه الشعوب الخضوع للوصايا لأنها لم تنضج بعد لتتبع صوت العقل. هذا الشرير يأخذ وجوهاً مختلفة، بدءاً بـ«البربري»، «المتوحش»، «المتخلف» وصولاً إلى «الأصولية» المفترضة، أو «الإرهاب». ويترسخ هذا الوضع لدينا في عصر التكتلات الكبرى، وفتح العولمة بتحولاتها الجارفة.

IV ـ «نهاية التاريخ»/ صراع الحضارات:

كان هيجل يعتقد أنّ التاريخ سيبلغ القمة في لحظة مطلقة حيث ينتصر الشكل النهائي والعقلاني للمجتمع والدولة. أطروحة «نهاية التاريخ» التي أرادها هيجل ذروة التحقق النهائي الذي فيه يتمُّ تطابق إمكانيات التاريخ كروح، مع الواقع كتجسيد وتجلٍّ لها. أنَّ الدولة العقلانية هي التجسيد الكامل لعالم الروح. وجاءت فكرة «الدولة الشمولية المنسجمة» لتدل على الثمرة الأخيرة لذروة هذا التطابق بين العقل والواقع. أنَّ التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى مرحلة الوعي بالحرية، والحرية لا تتحقق إلاّ في ظلِّ الدولة والمجتمع؛ وهي الدولة الليبرالية. فالليبرالية كفلسفة ونظام سياسي واجتماعي هي نهاية التاريخ، حيث تمّ تطابق العقلاني مع الواقعي.

وتأتي أطروحة فوكوياما عن «نهاية التاريخ» لتؤكد أنَّ الانتصار النهائي كان لليبرالية، كما تترجمها الرأسمالية في أمريكا الراهنة، وأنَّ كل ما جرى خلال قرنين كان تصفية وخروجاً انحرافياً عن حتمية التطابق بين العقلاني والواقعي. فالعودة إلى هيجل، واستخدام مقولة «نهاية التاريخ» كتجريد نهائي لأيديولوجيا الرأسمالية الأمريكية، ذلك هو مشروع فوكوياما: أي أننا نعيش

بعد نهاية الماركسية اكتمال حركة الحداثة، من حيث هي مطلق متحقق في النموذج الليبرالي بقيمه الرأسمالية والديمقراطية. وهو في الواقع ليس سوى أيديولوجيا للنظام العالمي الجديد.

يرفض هانتنغتون رؤية فوكوياما، لأنّ أصل المشكلة الأساسية، لن يكون، في هذا العالم الجديد، أيديولوجيا ولا اقتصادياً؛ بل إنّ الانقسامات الكبرى في البشرية هي الينبوع الأول والأخير للمشكلات، حيث ستكون صراع حضارات وثقافات. يعني ذلك أنّ النزاعات الاستراتيجية على صعيد السياسة العالمية ستكون بين الحضارات المختلفة التي ستتحول في المستقبل إلى جبهات صراع وقتال وحروب.

إنّ أحد التوجهات الرئيسية للنظام العالمي الجديد هو انفجار الهوية الثقافية عبر الصراعات القومية والدينية التي اجتاحت العالم. ولا شك أنّ العالم شهد عودة متزايدة للقيم الدينية والحضارية تمت أحياناً في شكل ثقافي، واكتست في بعض الحالات طابعاً عنيفاً حاداً (التيارات الأصولية). ولذا فإنّ انفجار خطاب الخصوصيات الثقافية والعودة للأصوليات الدينية هو انعكاس للتحديات الثقافية المجتمعية التي تطرحها العولمة.

٧ ـ النظام العالمي الجديد:

تستثير ظاهرة العولمة اهتماماً واسعاً لدى المفكرين، إذ أصبحت همّاً فكرياً عالمياً يفرض نفسه في عالم تغيرت معالمه وتوزاناته الإستراتيجية الفكرية وأنماط تشكله. فالعولمة تطرح تحديات فكرية جديدة في مستوى الرهانات السياسية والثقافية.

من أبرز الأفكار التي يتأسس عليها خطاب العولمة مقولة «نهاية التاريخ» التي بشّر بها فوكوياما. وهي استعادة لأطروحة هيجيلية مفادها: اكتمال حركة التاريخ من حيث تطابقه الجدلي مع العقل المطلق، الذي تجسده موضوعياً الدولة الليبرالية. وقد استطاع هذا النموذج (الدولة الشمولية

المنسجمة)، حسب كوجيف، أن يحقق النصر النهائي لليبرالية (لهذا التطابق بين العقل والواقع).

فأطروحة فوكوياما لا تقدم رؤية جديدة، بقدر ما تسعى إلى تكوين أيديولوجية جديدة تكرس النظام العالمي الجديد وتفرض النظام الديمقراطي في صبغته الأمريكية نموذجاً أوحد للتاريخ. ويراد له أن يؤسس استراتيجية شمولية تعتمدها أكبر قوة يشهدها العصر، ويضعها موضع التطبيق على كافة أرجاء العالم. وبالطبع تدعي هذه الأيديولوجيا أنها تمسك وحدها بحقائق العصر. وهي تعتمد في نشرها والتبشير بها على استخدام قوة الدولة المالكة لوسائل المقدرة التقنية والعسكرية.

هذا الوضع التفوقي يتيح لأمريكا، أقوى أقوياء الغاب الإنساني، أن تتدخل ضد ما تعتبره أخطاراً تهدد الأمن العالمي، أو بالأحرى تهدد قانون هيمنتها الفعلية على العالم. ولعلّ ابتداع «حق التدخل» الذي تبرره أمريكا تحت ذريعة الأسباب «الأمنية» و«الوقائية» المزعومة، يعد هيمنة مباشرة لسطوة القوة الأحادية.

مع النظام العالمي الجديد يتطور مفهوم الحرب الذي يلازمه، ليغدوا نظاماً في الطغيان الشمولي، والذي هو بمثابة شرعية اغتصابية لمبدأ استمرارية الحرب ضدّ الآخرية المخالفة أو المغايرة. فالنظام العالمي الجديد لا يكتفي بكونه عدواناً خارجياً متسلطاً على الشعوب الأخرى المغايرة، ولكنه يريد أن يحوّل هذه الشعوب إلى رعايا له، ويمارس حق التصرف في أخص شؤونها الذاتية، العقائدية والثقافية والفكرية.

فقد تحولت الحرب من وضعية قوة التهديد الردعية إلى التهديد بالحرب بالفعل. والهدف هو إقامة حروب محدودة في بقاع متعددة من العالم، وإمكانية التدخُل المباشر فيها للتحكم في القوى.

قام الوضع الراهن في الحياة السياسية العالمية على نشر الرعب بواسطة التخويف، والحصار الاقتصادي، والإعلان الصريح بالقوة الجبارة التي تترصد كل خروج عن سلطة النظام العالمي.

لقد سوّغت أمريكا من خلال اعتداءاتها العسكرية على الصومال والسودان وأفغانستان والعراق، والتهديدات المستمرة لإيران وسوريا، وبررت به فرضها للعقوبات الاقتصادية من جهة، وللتهديد بالحرب من جهة أخرى، على عدد من الدول، بحجة محاربة دول الشر وقوى الإرهاب.

وقد حددت أمريكا، أقوى قوى الدول، أعداءها بالدول (المارقة)، ومارست الحرب ضدها، باعتبار أنها تشكل أخطاراً تهدد الأمن العالمي.

ويبرر منظري الليبرالية الجديدة أنه من حق القوة المتفوقة ممارسة الهيمنة على العالم، والتنديد بالإرهاب بقوة، بهدف تحقيق «نهاية التاريخ» ويريد الغرب تسويق نفسه كصاحب رسالة كونه يحمل على عاتقه عبء «نهاية التاريخ» وتحقيقها من حيث هي إنجاز واكتمال، جاعلاً من بقية العالم ساحة صراع في ممارسته لتلك الرسالة.

لذا، فمن جهة تستخدم أمريكا العنف ضد معيقات هذه النهاية، ومن جهة أخرى ترسّخ الاعتقاد بحتمية هذه النهاية التي تعني سيادة الليبرالية وقيمها الديمقراطية.

VI ـ الأمة / إرادة القوة:

لم تقم نهضة أمة إلاّ وكانت الثقافة في قلب مشروعها. كما لم تتخبط أمة في حالات الانتكاس والتقهقر، إلاّ وكانت مسألة الثقافة في قلب جهودها للخروج من مأزقها واستعادة مكانتها وانطلاقتها.

لا يمكن لأيّة أمة أن تعيش وتتميز في ظلّ اجتياح العولمة طالما لم تخلق لذاتها قوة، وإبداع قيم تعبّر عن وجودها التاريخي الحالي.

إنّ الخصوصية الثقافية للمجتمعات تشكل أحد الثوابت المرجعية التي يمكن لكل مجتمع أن يخلق منها قيمه المرجعية. غير أنّ هذه الثوابت لا ينبغي أن تتحول إلى أطر جاهزة، أو إلى مقررات عقائدية مغلقة، أو نظم

أيديولوجية محنطة، نخشى عليها وننشغل بالدفاع عنها. بل ينبغي التعاطي مع خصوصيتنا ومعطيات وجودنا، بصورة حرة نقدية، وبطريقة حية مفتوحة على الأحداث والتطورات، بشكل يخرجنا أكثر قوة وفاعلية وحضوراً.

نحن نملك إرثاً من التصورات والمفاهيم كانت فيما مضى حيّة وفعالة، أما الآن فقد باتت مستهلكة، وتحولت إلى أطر جاهزة وأحكام نافذة في كل مكان ولكل زمان. لذا من غير المجدي ممارسة نرجسيتنا الثقافية والأيديولوجية التي تحملنا على التوهم بأنَّ لدينا «مفتاح» حلّ كل المشكلات المستعصية، وأننا قادرون على «إنقاذ العالم» و«أنسنته». فيما نحن في الواقع، نظهر عجزنا على معالجة مشكلاتنا المزمنة، وأزماتنا داخل مجتمعاتنا بين الطوائف والعشائر والمذاهب.

علينا فهم الحاضر بشكل يجعلنا نعيد النظر في قيمة الماضي، وندرك ضرورة خلق المستقبل. ولكن الوعي بذلك إنما يتخذ شكل إرادة مجاوزة الذات وتحويل جذري للقيم ينتج ثقافة المستقبل. «النكتفّ بتطهير آرائنا وتقديراتنا للقيم، ولنكتفّ بإبداع قيم جديدة خاصة بنا». «حتى من حرر فكره، يحتاج إلى أن يطهر ذاته إذ يظل يحتفظ داخل ذاته بكثير من الإكراه والوحل. يجب أن تصبح عيناه نقية من الشوائب»[1]. إذ من الضروري أن يبحث الإنسان بنفسه عن إخلاص داخل ذاته؛ ولا يكون ذلك إلاّ بتدمير العبد الذي بداخله عبر تجاوزه.

إنّه وعي بمقتضاه يمكن للإنسان أن يتفوق على ذاته، ويتحرر مما هو ارتكاسي فيه عبر فعل الوعي به والتفوق عليه.

وتحقيق ذلك يكون بإقامة علاقة نقدية مع الذات والأفكار. أي أن نبدأ بتفكيك آليات التفكير، بحيث لا تعاش العلاقة مع «الأنا» من خلال المحافظة والتّمركز الذاتي، بل من خلال الانفتاح على الآخر.

---

(١) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ـ ترجمة فيلكس فارس ـ دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص ٦٨.

فالنقد مجرد سلاح لقوة الحياة داخلنا. لذلك ينبغي أن نكون يقظين وأن ننتبه لهذه القوة كلما أردنا تقويض نماذجنا المثالية. إنَّ ممارسة فكرنا النقدي هو دليل على أنَّ القوى الحية داخلنا تعمل دائماً لكي تكسر القشور والمظاهر الخارجية غير أننا نتكر، أن شيئاً ما داخلنا يريد أن يحيا ويؤكد ذاته، شيئاً قد نجلّه ولم نتمكن من رؤيته بعد.

النقد هو أحد تعبيرات الحياة داخلنا، مما يعني أن نترك الحياة تعبِّر عبرنا عن قوتها وتغيراتها. والحياة تشكل إرادة لتجميع القوة. وكل عمليات الحياة تمتلك هنا دعامتها. الحياة بوصفها حالة خاصة للكائن تتطلع إلى أقصى إحساس بالقوة، بل هي أساساً نزوع إلى مزيد من القوة. وتظلّ هذه الإرادة في القوة أكثر الأشياء حميمة وعمقاً.

الحياة هي مواجهة ضد كل ما يحد أو يعرقل قوة الحياة داخل الذات. إنَّها إلغاء كل ما ينزع نحو الموت داخلنا. وهذا يقتضي منّا أن نكون أشداء تجاه كل ما هو ضعيف داخلنا.

يقول نيتشه: «يمكن تسمية كل قوة حية فاعلة داخلنا بأنَّها إرادة للقوة»[٢]. والحياة ذاتها هي إرادة للقوة.

إنَّ إرادة القوة هي قانون طبيعي كوني يحكم حياة البشر وثقافتهم. إنَّها معيش انفعالي يحدث التحوُّل والفعل. إنَّها الواقع الوحيد الذي يعبر عن ذاته بوصفة غريزة للحياة أو قوة لمزيد من الحياة مما يعني قوة لمزيد من القوة.

لا حق في الحياة لمن ليست له إرادة في القوة تعبر عن غرائز الحياة والمواجهة والخلق الدائم لقيم جديدة.

ويمكن القول: إنَّ إرادة القوة الحقيقية التي تؤمن وحدة الأمة وتماسكها الداخلي والثقافي تكمن في التزامها بحرية النقد والتفكير، والخلق والإبداع. وإنَّ واجب الأمة في عصرنا الراهن، هو أن تفتح المجال أكثر

---

(٢) نيتشه: ما وراء الخير والشر ـ ترجمة جيزيلا حجار ـ غروب في ـ بيروت ١٩٩٥ ـ ص ٦٩.

لحرية التفكير في منظومة القيم وقضاياها السياسية، وأن تزيل كل المعيقات التي تعرقل هذه الحرية بدعوى الوصايا على الفكر أو الدفاع عن قيم ماضية.

بهذا المعنى، ليس النقد مجرد خرق للمنوعات أو مجرد مقاومة للسلطات، بقدر ما هو اقتحام للمناطق العصية على التفكير، وبقدر ما هو تعرية بداهات العقل، وبقدر ما هو كشف لما يستبطنه العقل البشري، من أساليب دوغمائية، بصورة تتيح لنا أن نخرج في ممارستنا لوجودنا مخرجاً أكثر معرفة وقوة، سواء من حيث علاقتنا بذواتنا أو بالآخر والعالم.

إنَّ الأصالة الحية لكل شعب تكمن في وحدته والتزامه بمبادىء المواطنة الفاعلة، وفي تقرير مصيره بيده، وفي قدرته على التحدي والمواجهة، والانخراط الفاعل في بناء العالم. فيحاول اختلاس مصيره من يد «الأقدار» وجعله يتم على يده. وسواء عنه بعد ذلك الهزيمة أو النصر.

إنَّ الإنسان المقاوم نظير «بروميثيوس» حين اختلس النار من الآلهة وأعطاها لبني البشر. وكان سواء عنده أن يطلقه «زفس»، ويغفر له، أو يكبله على صخرة، ويرسل إليه نسراً ينهش كبده إلى الأبد، إذ كانت كلما أتى عليها النسر تنمو من جديد.

وهكذا فإنَّ **الإنسان المناضل** يختلس «نار» مصيره من يد الآلهة (أو من أقوى أقوياء الغاب)، وسواء عنده بعد ذلك أن تغضّ عنه، أو تجعله يحترق بما اختلست يداه. فإنَّه لا بدَّ أن ينهض من رماده، نظير طائر «**الفينيق**»، مقاوماً، مجده أنَّه حقق «إنسانيته» أو حقق ذاته من عالم كل ما فيه يسحق الإنسان.

الإشكالية المطروحة، هنا، هل يمكن أن يقام الحق على القوة؟ ألا تتحول القوة التي تطلب تأسيس الحق ضرباً من العنف فتقصي السلطة حينها الحرية؟

إنها مساءلات تدفعنا إلى أن نحدد علاقة الحق بالقوة والعنف في حضارة قاعدتها إخضاع الحق والحقيقة لمن هم أشد قوة، لأقوى أقوياء الغاب.

لقد بقي السؤال عن معالجة العنف والتعميق في جذوره وأبعاده ينطلق من سؤال آخر عن ماهية العنف وهل يتغرس في بنية الكائن البشري، وهل هو إحدى أقوى اندفاعات نزوة الموت؟

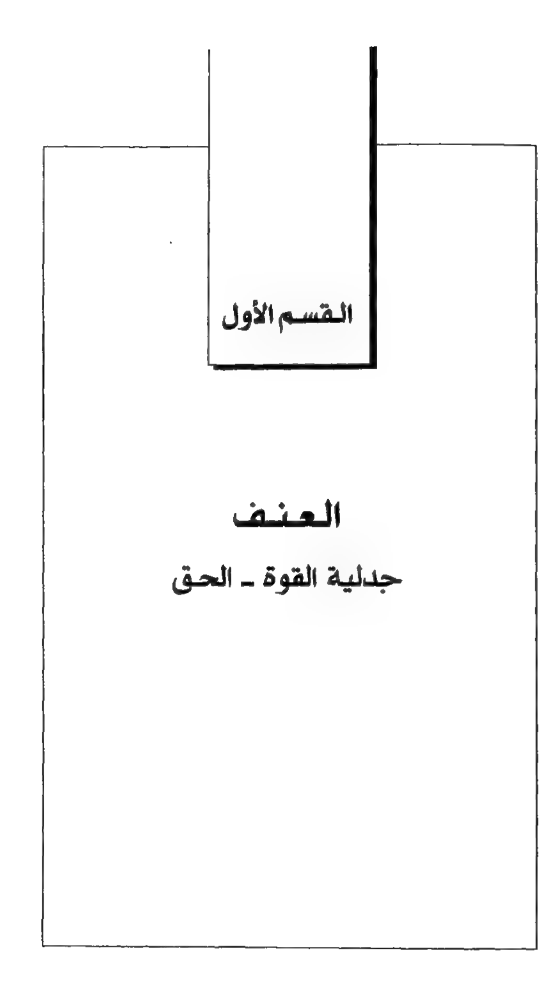
ومهما كان اختلاف وجهات النظر، فإن هناك حقيقة تفرض نفسها لتؤكد أن الإنسان كائن متناقض: فيه أسمى التطلعات التي ترقى به إلى أرفع المثل، إلى مصاف «الملائكة»، مع أحط أنواع الغرائز الحيوانية. وفي خلال مراحل تاريخ البشرية كان الإنسان يجمع في ذاته كل هذه التناقضات، وكانت حضارته التي أقامها تتضمن كل مظاهر التضادات، وكأن العنف يبدو وسيلة لازمة للتطور والتقدم، كما أنه في الوقت نفسه يبدو وكأنه وسيلة للهدم والتدمير.

إن العنف يمارس تأثيره في الفرد: فالصراع من أجل البقاء، والقلق والخوف الذي يدفع المرء لأن يقتل مخافة أن يُقتل، كلها عوامل أساسية في العنف، إلا أن هناك أشكالاً أكثر غموضاً تجد توازناً خفياً في النفس البشرية وتجد في صراع نزوات التدمير والموت متنفساً لخفض التوتر في داخلها؛ وأكثر ما يجد ذلك مداه في العنف الجماعي حيث تأخذ الحرب مظهر عنف شامل.

لقد ولدت الحضارة الحديثة أنواعاً أخرى من العنف: العنف السياسي، والعنف الدولي، والعنف المقنّع... لقد تغيرت وسائل العنف وأسبابه مع متغيرات الحياة.

وعلى من أن العنف ما زال يفرض نفسه وكأنه متأصل في الوجود، والوجود الإنساني، فإن الفكر البشري ما زال يسعى للكشف عن خفايا هذه النزعة وعن وسائل التخفيف من غلوائها.

د. فيصل عباس



القسم الأول

العنف

جدلية القوة ـ الحق

تمهيد

يلازم العنف الوجود الإنساني، بل هو مكوّن لهذا الوجود البشري. إذ البشرية ما كفّت يوماً عن ممارسة العنف، على اختلاف عصورها. فتاريخ البشرية هو تاريخ الصراع، والقهر والاضطهاد. وإذا كانت أشكال العنف تختلف من عصر إلى آخر، إلاّ أنّها كانت في جوهرها واحدة: سيطرة الإنسان على الإنسان.

إنّ الهيمنة التي تمارس اليوم على الفرد تتجاوز، إلى حد كبير، كل مظاهر السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفراده. فإذا كان ما يمارس قبلاً من اضطهاد يتخذ شكلاً لا عقلانياً، فإنّ السيطرة التي تمارس اليوم تأخذ طابع عقلاني تجرد سلفاً كل معارضة ورفض من سلاحها.

هكذا كانت حالة السيطرة، سيطرة من جانب من يملك القوة، سيطرة بوساطة العنف الذي يعزّزه العقل. إنّها سيطرة تامة لأنّها سيطرة على الوعي، تلك هي آليات السيطرة الحديثة لشبكات الرقابة في معظم المؤسسات، التي تساعد على تحقيق وجود السلطة واستمرارها.

إنّ ثقافة العنف قادرة دائماً على تجديد أجهزتها المعرفية. إلاّ أنّها لا تحيد عن مسلماتها الأولى: تقدم القوة على كل ما سواها من مفردات. فالمتفوق ملزم بممارسة ما يدل على تفوقه دائماً. إنّ القوة تستخدم ذاتها بطريق العنف الذي تحققه في الآخر.

فالليبرالية الجديدة في أمريكا الراهنة هي التي تتذرع بمبدأ القوة،

لتؤسس استراتيجية شمولية، وتضعها موضع التطبيق. وتدعي هذه الأيديولوجية أنّها تمسك وحدها بحقائق العصر، وتعتمد في نشرها باستخدام القوة بحجة تحرير المجتمعات ونشر قيم الديمقراطية.

فالإمبراطورية الجديدة تختطف ذلك العنف المصاحب لكل تشكيل حضاري، وتعيد إنتاجه على مستوى تكثيف للطاقة التدميرية، وتوظيفه وراء مطمح الاستيلاء على أوسع سلطة كونية ممكنة.

إنّ الرغبة في تأكيد الذات وحدها دون كلمة العقل كانت تأتي دائماً في قاعدة العنف الفردي والجماعي. وكان نتاجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والعرقية والعنصرية. فالغرب بعد أن يؤكد غياب المرجعيات، يتحرك وحده في إطار مرجعيته الداروينية (القوة والرعب) التي تمنحه المركزية في العالم. فهو رمز القوة التي تمنح الدلالة للكلمات، وهو القيمة العظمى في عالم خالٍ من القيم؛ وهو قوة جبارة، ولكنها مع هذا تظل مختبئة وراء آليات الإغواء وخطاب التعددية.

كيف تمّ علاج جدلية القوة والحق، بعد أن أفرزت الظروف الجغراسياسية أطروحات أيديولوجية جديدة مثل: «حق التدخل»، أو مثل «محاربة الإرهاب» أينما كان؟.

هل الحق هو نتيجة القوة... ألا تتحول القوة التي تطلب تأسيس الحق ضرباً من العنف؟.

إنّها مساءلات تدفعنا إلى أن نبحث علاقة العنف بالقوة والحق في حضارة قاعدتها إخضاع الحق لمن يملكون القوة.

الفصل الأول

العنف في التحليل النفسي

يعرف فرويد Freud الحضارة بأنّها «مجمل المنجزات والتنظيمات التي يبعدنا تأسيسها عن حالة أجدادنا الحيوانية، والتي تفيد لغايتين: حماية الإنسان من الطبيعة وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم»[1]. فالعلاقة مع الطبيعة تثني إذن العلاقة القائمة بين الناس لتحدد الواقعة الحضارية في شموليتها. فالمحدد «الطبيعي» يذكر منذ البداية، حيث تصلح الحضارة = الثقافة أولاً كأداة لحمايتنا من الطبيعة. هناك انقطاع حقيقي عن «الواقعة الطبيعية»: فمتطلبات «النظام» و«النظافة» و«الجمال» تقتضي نوعاً من «السيطرة على القوى الطبيعية». وهذا يتطلب تقسيماً للطبيعة من خلال هذه النظرية التي تعترف بقوة الدوافع.

فرويد يقدّر عمل الحضارة حيث نجد أنّه يشير إلى ذلك العمل الذي يمثل الحداثة البروميثوسية والمتمثل في تجفيف مناطق بحرية في «هولندا» سنة ١٩٣٢، ويستعمله ليبرز أنّ المقتضيات العلاجية تتطلب أن يحل «الأنا» حيثما كان «الهو». ألا يتعين إذن أن يتعرض «الهو» ـ وهو هذه القطعة من

---

(١) Freud: Malaise dans la civilisation - éd. P.U.F., Paris 1971 - p. 37.

«الطبيعة» الموجودة في الفرد ـ لعملية تجفيف مماثلة لتلك التي قامت بها الحضارة التكنولوجية إزاء «البحر» الذي هو نفسه رمز للهمجية اللامتناهية للطبيعة؟[٢].

إنَّ الصراع ضد الطبيعة وتنظيم الحياة الاجتماعية بمثابة هدفي الحضارة يجب أن يشكلا في الحقيقة أهدافاً وسيطة تستعمل كمراحل لبلوغ الهدف النهائي الذي يكمن في تأمين السعادة. الإنسان يود أن يتجنب الألم ويحس بمشاعر لذة قوية. فهو يتجه بحكم الطبيعة، نحو السعادة. لكن كل خطوة في التقدم يؤدي ثمنها غالياً بمشاعر القلق: هناك إذن نوع من عدم الارتياح في اقتصاد الإنسان كما هو في الحضارة.

إنَّ فرويد بتشخيصه لمظاهر «القلق في الحضارة» يجد نفسه في مواجهة السؤال التالي: هل سنكون أكثر سعادة إذا ما تخلينا عن الحضارة وعدنا إلى الحالة البدائية؟ من المؤكد أنَّ كل ما نحاول بواسطته أن نحمي أنفسنا ضد التهديد النابع من مصادر الألم ينتمي بالضبط لهذه الحضارة نفسها»[٣]. فأولئك الذين يسعون إلى الرجوع إلى الطبيعة من حيث ما فيها من بدائية (الفائدة أكبر من السعادة) يقذفون بالأداة الوحيدة التي نمتلكها لحمايتنا ضد الألم.

إنَّ إخراج الإنسان من عالم الطبيعة (الحالة الحيوانية) وتمييزه عن طريق «تهذيبه» قد وضع الفرد في مرحلة عليا من التطوُّر، إلاَّ أنَّه هنا، تتربص له «الويلات التمدينية» المرتبطة بالأمراض العصابية. فالحضارة بمتطلباتها غير المحدودة في كبح رغبات الإنسان، هي منبع البلبلة النفسية. «إنَّ متطلبات التمدينية الثقافية تجعل الحياة قاسية للغاية بالنسبة إلى غالبية الأفراد. وأنَّ هذه المتطلبات تسهم في الابتعاد عن الواقع وظهور الأعصبة،

---

(٢) أسون، بول توران: وظائف الثقافة، السيطرة على الطبيعة والاحتجاج ضدها ـ توبقال ـ الدار البيضاء ١٩٩١ ـ ص ٥٧.

(٣) Freud: Malaise... op. cit., P. 33.

علماً أنّه لم يتحقق نجاح كبير في المجال الثقافي التمديني»[٤]. إذا كانت الحضارة تتجلى عبر الاضطرابات والأمراض العصابية، فإنّها مع ذلك نعمة لا تقدر بثمن، من حيث هي قطيعة مع حالة الطبيعة البدائية.

ومنذ «قتل الأب»، ذلك الحدث المؤسس للثقافة، والإنسانية تعيش تحت شعار «التخلي» وإضفاء الصبغة الاجتماعية على القلق. طبعت البشرية منذ فجر بزوغها، كما يقول فرويد، بحادثة «قتل الأب» في العشيرة البدائية، من قبل الأبناء الثائرون على طغيان الأب. وحسب تصورات فرويد، يقع الأخوة، بعد فعلتهم الإجرامية، تحت سلطة مشاعر غامضة. فمن جهة، كانوا لا يزالون يحسون بالكراهية تجاه طغيان الأب الذي كان موجوداً في وقت مضى، ومن جهة أخرى، أخذ الأبناء، بعد أن أرضوا شعورهم الحاقد بة ل الأب، يحسون بمشاعر القرابة الرقيقة تجاهه، والتي يظهر بنتيجتها الشعور بالذنب والندامة على الفعل الذي قاموا به.

وتعود نشأة ذلك الشعور إلى بدايات حالة التحضر إذ تلا «جريمة قتل الأب» البدائية اجتياف Introjection الممنوع الوالدي والطاعة الارتدادية للأب.

وباجتياف العدوانية وتأسيس «الأنا الأعلى» يقع إرجاع العدوانية إلى النقطة التي كانت انطلقت منها. ويتم عندئذٍ إفراغها من محتواها وتجريدالفرد من سلاحه ومراقبته بواسطة «أناه الأعلى». وستنقاد الحضارة من ناحيتها إلى مقاومة ذلك الدافع العدواني بكل حزم مفاقمة من هنا، ذلك الشعور بالذنب الذي سيشتد على امتداد تطوره، ومع أنّ الحضارة تقوم على الإيروس وترمي إلى توحيد أكبر عدد من الأفراد، فإنّ العدوانية ستعيق انطلاقتها، ولن تستطيع، تبعاً لذلك تحقيق مشروعها «إلاّ بوسيلة واحدة وهي تكثيف الدعم الدائم للشعور بالذنب»[٥]. ولن يكون الـ «قلق في الحضارة»، في النتيجة،

---

(٤) Freud: Cinq leçons sur la Psychana lyse - éd. Payot, Paris 1968 - p. 65.

(٥) Ibid: P. 91.

غير ذلك الشعور بالذنب اللاواعي الذي يحسّ به الناس والذي يجوز اعتباره علة تزايد ذلك الشقاء المساهم في تكوين جوهر الوجود الإنساني.

كان فرويد يبحث عن نظرية أساسية حول أصل المجتمع انطلاقاً من بنية نفسية كونية. وقد تمكن من بناء هوام Fantasme لحقيقة كونية انطلاقاً من مقتل الأب زعيم العشيرة البدائية.

I ـ العنف في التاريخ البشري:

يبدأ تاريخ البشرية بالقتل. قال فرويد نقلاً عن «غوته»: «في البدء كان الفعل»، بيد أنّه فعل خسيس تمثل في قتل الأب. جعل فرويد بداية تاريخ الإنسانية تعود إلى حادثة قتل، قتل الأب، وتلك هي فرضية العشيرة البدائية.

كان إنسان ما قبل التاريخ يعيش في جماعة بدائية تحت سيطرة استبدادية مطلقة لأب قاس غيور استأثر لنفسه بكل النساء، وطرد أبناءه بمجرد أن شبوا عن الطوق(٦).

كانت هذه هي صورة العشيرة البدائية بدون محرمات أو طوطم، يحكمه مبدأ أوحد هو سلطة الأب الرهيبة. ولم يكن ثمة ضمير بعد إذ لم تكن ثمة معايير أو قيم وبالتالي لم تكن هناك إمكانية لبناء مثلٍ أعلى. الغرائز والانفعالات لهما السلطة المطلقة.

كانت الصراعات كلها صراعات خارجية بين أفراد العشيرة. وذات يوم التأم شمل الأخوة المطرودين وقتلوا أباهم والتهموه. وبهذا وضعوا نهاية لمرحلة العشيرة الأبوية(٧). وقد اقتتل الأخوة فيما بينهم لمنع أي كان من الاستيلاء على هذه السلطة التي يحوز عليها الأب، مع الإفصاح عن حقهم في الحصول عليها. وكان من شأن هذا الموقف المفارق أن يترك فراغاً في مكان الأب الميت، كمؤسس للتحريم.

---

(٦) Freud: Totem et Tabou - éd. Payot, Paris 1968 - P. 162.

(٧) Ibid: P. 163.

أما الشعور بالذنب sentiment culpabilité الذي تلا ذلك فهو يعود إلى اختفاء الرغبة. ولا تتوانى جريمة قتل الأب (الزعيم)، إثر نشوة النصر، عن تفجير الأسى في قلب الأخوة القتلة؛ لأنَّ تجاذب المشاعر ambivalence كان يدفع إلى الخوف من الأب، وإلى كرهه، وفي نفس الوقت إلى كونه مثار إعجاب، ومحبة. يمتزج الحب والحقد، الرهبة والإعجاب في هذا القتل: فهذا التجاذب تجاه الأب أساسي لتفسير العوارض المتناقضة والمفارقة. «الأخوة كانوا يكرهون الأب الذي كان يعترض بقوة إشباع رغبتهم إلى القوة، وإلى متطلباتهم الجنسية. ولكن، على الرغم من كرههم له، كانوا يحبونه ويعجبون به. وبعد القضاء عليه وبعد إشباع حقدهم وتحقيق تماهيهم معه، لا بدَّ أنّهم عبروا عن مشاعر رقيقة جداً تجاهه»[٨]. ويضيف فرويد: وما سهّل هذا الموقف العاطفي، هو أنَّ عملية القتل ما كانت لتشبع كلياً أياً من الشركاء المتواطئين. فهذا عمل لا جدوى منه. فلم يكن أي من الأبناء قادراً على تحقيق رغبته البدائية بالحلول محل الأب. هذا في وقت نعلم جميعاً أنَّ الهزيمة تؤاتي ردة الفعل الأخلاقية أكثر مما يفعل الانتصار»[٩].

إنَّ الموضوع (النساء) الذي كان الأخوة يطمحون إليه لم يكن في متناول يدهم. فشرع الأخوة الذين كانوا حتى ذلك الوقت ملتفين حول الأب، شرعوا في اقتتال شرس فيما بينهم. «كان كل واحد منهم يتمنى، على غرار الأب، أن يحصل على النساء كلهن، غير أنَّ النزاع الشامل الذي نجم من جراء ذلك كان قميناً بتدمير المجتمع بأسره»[١٠].

هذه الحرب الدموية بين الأخوة، قد تكون الانعكاس المباشر لمقتل الأب. فبعد الصراع والدمار وتقهقر المجتمع، واجه الأخوة معضلة معقدة:

---

(٨) Ibid: P. 164.

(٩) Ibid: P. 164.

(١٠) Ibid: P. 165.

ما من واحد منهم يستطيع أن يضاهي بأس الأب وقدرته وشرعيته على الآخرين، أو يفرض نفسه بديلاً ويضطلع بدور الأب والحلول مكانه والتمتع بجاهه. «لم يعد هناك بعد ذلك من إنسان يتخطى الآخرين جميعاً بقوته ويتمكن بالتالي من الاضطلاع بدور الأب»[١١]، أي وظيفة الأب في إنشاء تحريم زنى المحارم Inceste. فبفضل هذه الاستحالة، تخلى الأبناء عن هذا الصراع المستحيل وانصرفوا للسيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان.

إنَّ الخروج من هذا المأزق الصراعي قد تمّ على أساس:

- عقد اتفاق يحل النزاع بين الأخوة ويضمن العيش معاً بسلام.
- إعادة إحياء الأب الميت (الأب المثالي) والاتفاق معه مجدداً.

من هنا نستخرج قانونين متلازمين:

- تحريم زنى المحارم. فما كان الأب يدافع عنه بقوة، وهو الاستحواذ الحصري على الأم، سيمتنع الابن، الآن، عنه بالذات، من خلال «الطاعة المرجأة»[١٢]. سيتخلى عن الاستفادة من ثمرة انتصاره بكبته لميوله المحرمة. هذا المحرم له بدوره نتيجة شديدة الأهمية: هو أساس الشعور بالتماسك الاجتماعي الذي يعتبر تفاعل الوعي بين جميع أفراد المجتمع.
- تأسيس القانون البطريركي Patriarcal (الأبوي) الذي تسهر على تطبيقه وتجسده السلطة على كل المستويات.

يكمن وراء هذه النظرية رأي فرويد عن نشأة المجتمع والأخلاق: لقد كان فرويد يبحث عن نظرية أساسية حول أصل المجتمع انطلاقاً من بنية

---

(١١) Ibid: P. 165.

(١٢) Ibid: P. 165.

نفسية كونية Universelle. ولقد تمكن من بناء هوام Fantasme لحقيقة كونية انطلاقاً من جريمة قتل الأب زعيم العشيرة البدائية واقتتال الأخوة، وتحريم زنى المحارم (سفاح القربى) وإنشاء القانون البطريركي.

إنَّ جريمة قتل الأب أدت إلى بناء مجتمع على أساس عقد اجتماعي. إذ أدرك الأبناء، أنَّ المصير الذي حلَّ بالأب سوف يحل بالضرورة بأبنائه من بعده ما لم يؤلفوا حلفاً فيما بينهم يحرم القتل والزواج من داخل القبيلة.

وهكذا نشأ التنظيم الاجتماعي، والذي ارتكز على قاعدتين من النواهي الأخلاقية تحددتا نتيجة جريمة قتل الأب. «كان المجتمع قائماً آنذاك على مبدأ التواطؤ في الجريمة المشتركة... أما الأخلاق فكانت ترتكز من ناحية على المتطلبات الضرورية لذلك المجتمع، وترتكز من ناحية أخرى على أساس الشعور بالذنب والحاجة إلى التكفير عنه»[١٣].

II ـ الإنسان البدائي يكمن في لا وعينا:

حين طبق فرويد التحليل النفسي على «الجنس البشري» اعتبر أنَّ «ثمة نفساً جماعياً تجري بداخله العمليات النفسية على نحو ما تجري بداخل النفس الفردية»[١٤]. فالشعور بالذنب الناشىء عن جريمة قتل الأب البدائي أصبح على مد مرّ الزمن بمثابة «ذاكرة سلالية» لها شحنتها القوية الفعالة. وهكذا فإنَّ كل فرد يرث مع تعاقب الأجيال الشعور بالذنب في شكل ذاكرة مكبوتة داخل اللاوعي. «إنَّ ميراث البشرية القديم ليس قاصراً على نزعاتنا بل يتضمن أيضاً محتويات فكرية وتذكارات لخبرات الأجيال السابقة»[١٥].

ويذهب فرويد إلى أنَّ المرحلة القبيلة البدائية تضمنت العديد من

---

(١٣) Ibid: P. 168.

(١٤) Ibid: P. 180.

(١٥) Freud: Moïse et le monothéisme - éd. Gallimard, Paris 1980 - P. 134.

حالات الإنكار الغريزي أو الكبت والتي امتدت لفترة تقدر بعشرات آلاف من الأعوام. وكل حالة من حالات الكبت كانت تمهيداً لخطوة على الطريق إلى المرحلة المتحضرة في تاريخ البشرية. ومن ثم فإنّ الكبت الأصلي (للنزوات الجنسية أو العدوانية) هو الشرط الأول لتقدم الحضارة.

إنّ واجب العقل المتحضر ليس قاصراً على نبذ وقمع وضمان استمرارية كبت الغرائز الفطرية بل عليه أيضاً أن يكبت كل ما يتعلق بالميراث الفطري القديم الذي توارثه من الإنسان القبلي. قد تقوم كل حضارة على نكران الغرائز، حتى أنّها قد تؤدي إلى معارضة أولئك الذين لا يستطيعون التجاوب مع طلباتها. فمن جهة، ينجم الحرمان والإحباط عن عدم إشباع الغرائز، ومن جهة ثانية، يوفّر المثال الثقافي إشباعاً نرجسياً، وافتخاراً واعتذاراً ببلوغ المرء أهدافه.

إنّ الحضارة قد تعتمد على الكبت. ويُقيم الكبت الأصلي، القديم، تحت سقف التجاذب الوجداني: كالحب/ الكراهية، البناء/ التدمير. فهو حاضر في كل الأنشطة البشرية ويتحكم بعلاقات الإنسان الاجتماعية. إذ يكفي أنّ ظروف مؤاتية كي يستعاد المكبوت Refoulé، الراقد في حالة مهادنة حتى ذلك الوقت، فيتسبب بحصول عمليات عنف أشد وبالاً وأكثر لا عقلانية ويدمّر قسماً كبيراً من مكتسبات الحضارة.

لاحظ فرويد أنّ الإنسان، منذ أن وجد، لم يتوانَ عن القتل والقضاء على قريبه وتعذيبه دونما توبيخ من ضميره. ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب، ذى القلب الظمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلاّ متى هوجم، وإنما هو على العكس، كائن تنطوي معطياته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية. إنّ الإنسان ينزع إلى إشباع حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله والاستيلاء على أملاكه، وإلى اضطهاده وقتله[١٦].

(١٦) freud: Malaise dans la Civilisation - éd. P.U.F., Paris 1981 - P. 64.

وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأنَّ الإنسان الأبعد ما يكون عن «المتوحش الطيب» الذي كان ينشده روسو، هو «متوحش» فقط، وأنَّ طبيعته الحقيقية حيث تتجاور نزوة الحياة مع نزوة الموت، تتخفى وراء طبقة رقيقة جداً من مُثل وشعارات إنسانوية هشة.

الإنسان حيوان معتدٍ: من يملك الشجاعة، أمام كل تعاليم الحياة والتاريخ، لنفي هذا الأمر؟ إنَّ هذه العدوانية، كقاعدة عامة، تكون قاسية، أو تنتظر إثارة ما، أو تضع نفسها في خدمة مشروع ما يتحقق هدفه بوسائل أكثر ليونة، وفي بعض الظروف المؤاتية، يحصل العكس، عندما تقف القوى الأخلاقية مثلاً في مواجهة هذه التعبيرات فتصدها إلى حين ثم تتعطل، عندما تظهر العدوانية بشكل تلقائي وتكشف في الإنسان حيواناً متوحشاً يفقد أي اعتبار لبني جنسه»[١٧].

إذا حدث وتخفقت لفترة القيود الاجتماعية المفروضة على نزوة العدوان، فإنَّ الإنسان المتحضر يرتد إلى حالته البدائية. فالإنسان لا يفارق مرحلة غابة، بل يحمله وينقله معه وهو يصعد إلى أرقى مراتب المدنية. «يعيش إنسان عصور ما قبل التاريخ داخل لاوعينا دون أي تغيير»[١٨].

فنحن أحفاد لأجداد دمويين وقتله. «وربما لم تكشف الحالة الأولية الذهنية عن ذاتها لأعوام عدة، إلاَّ أنَّها حاضرة على الرغم من ذلك بحيث يمكن أن تعود في أي فترة لتصبح أسلوب التعبير عن القوى الكامنة في الذهن وكان كل ما حققه الإنسان من تطوُّر وارتقاء قد انحلَّ وتهافت... أنَّ المراحل البدائية قابلة دوماً للعودة من جديد»[١٩].

يخلص فرويد إلى النتيجة التالية: «نحن (المتمدنين) نتحدر من سلالة

---

(١٧) Ibid: P. 65.

(١٨) Freud: Essais de Psychanalyse - éd. Payot, Paris 1981 - P. 35.

(١٩) Ibid: P. 22.

طويلة من القتلة الذين كانوا يحملون في عروقهم الرغبة في القتل، ربما مثلنا اليوم»[٢٠]. فعندما تختفي هذه القيم الإنسانية يعود الإنسان إلى ميوله الشريرة الأصلية محرّراً، دون تبكيت ضمير، شهوة القتل عنده. إنّه مستعد لارتكاب الجرائم وممارسة العنف وإلحاق الدمار والأذى عند الآخر. إنّه يخضع لنزعة العدوان التي تقود أعماله ونشاطاته دون التمكن من السيطرة عليها. «إنَّ كل إنسان تعشش فيه ميول هدامة، وبالتالي، مناهضة الاجتماع والثقافة، وأنَّ هذه الميول قوية بما فيه الكفاية لدى عدد كبير من الناس لتحدد سلوكهم في المجتمع الإنساني»[٢١].

III ـ الحرب تحررنا من الوهم:

إذا كان تاريخ الإنسانية البدائية مفعم بالجريمة، فإنَّ تاريخ العالم الحديث هو في الأساس سلسلة من القتل والجرائم ضد الجنس البشري. ذلك أنَّ المجتمعات الحديثة قد مارست عنفاً مضاعفاً. يشهد على ذلك ما جرى في القرن العشرين من الدمار والحروب المعقلنة.

تصدى فرويد لمسألة الحرب التي استحوذت دوماً على اهتمام الفلاسفة والمفكرين الإنسانيين. فالحرب ليست، في الحقيقة، ذلك الصراع الشريف والبطولي الذي نرويه للشبيبة. بل هي بالأحرى طريق مفتوحة إلى العداوة والقلق واضطهاد الأقليات الدينية والعرقية. أنَّ الأعمال العدوانية واللااجتماعية التي تستسلم لها كمية كبيرة من الأفراد ما أن ينهار البنيان الاجتماعي، تكشف أنَّ الغالبية العظمى من الناس غير متحضرة مع أنَّهم يعيشون حياة اجتماعية وشيدوا حضارات متنوعة.

إنَّ التفاؤل الذي ساد في عصر التنوير بأنَّ العالم يتجه نحو حالة واسعة

---

(٢٠) Ibid: P. 35.

(٢١) Freud: L'Avenir d'une illusion - éd. P.U.F., Paris 1971, P. 10.

من الاطمئنان والانسجام والسلام كان وهماً. صحيح أنَّ البشرية قد حققت من الإنجازات العلمية أضعافاً لما حققته طوال تاريخها؛ ويعود إلى قدرتها الإبداعية فضل الإنجازات التقنية في اتجاه السيطرة على الطبيعة، وكذلك مكتسبات العقل الفنية والعلمية، شعوب كهذه متحضرة، كان يتوقع منها أن تنجح في تحقيق «السلام العالمي». غير أنَّ حروب القرن العشرين دمرت هذا الوهم. فالحرب التي اندلعت بعنفها الوحشي جلبت معها التحرر من الوهم: أنَّها تستخف بكل تلك القيود التي تعرف باسم القانون الدولي، وهي تتجاهل التمييز بين المدنيين والعسكريين من السكان. أنَّ الحرب تؤدي دوماً إلى انخفاض كبير لمكانة القيم الأخلاقية داخل مجتمع كل من المتحاربين. «متى افتقرت الجماعة إلى التأنيب ينتهي قمع الأهواء السيئة، ويرتكب الناس أفعال القسوة والغدر والخيانة والوحشية التي نعتقد باستحالة حصولها نظراً لمستواهم الحضاري»[٢٢]. لا تقوم كل المحاولات التي جاءت لتبرير الحرب إلاّ على الخبث والخداع، وهي تنهار على نحو محزن لدى أية محاولة لتعميق المسألة: «تسمح الدولة المحاربة لنفسها بكل الأعمال الجائرة وبكل أعمال العنف التي من شأن أقلها أن يلحق العار بالفرد. وهي لا تلجأ إلى الحيل المقبولة لمواجهة العدو، فحسب، بل إلى الكذب الواعي والمتعمد أيضاً، وذلك بدرجة تتجاوز كل ما شهدته هذه الممارسة في الحروب السابقة. وتفرض الدولة على المواطنين أقصى درجات الطاعة والتضحية، ولكنها تعاملهم كالأطفال بإخفاء الحقيقة عنهم وبإخضاعها جميع الاتصالات والتعبيرات عن الرأي إلى رقابة تجعل الناس، الذين خارت قواهم الفكرية، عاجزين عن مواجهة وضع غير ملائم أو شائعة مغرضة... وتعترف بضراوتها وتعطشها إلى السلطة، وتدعو الفرد الموافقة عليهما ودعمهما باسم الوطنية»[٢٣].

(٢٢) Freud: Essais de Psychnalyse - op. cit., P. 15.

(٢٣) Ibid: P. 14 - 15.

فالبشاعات التي لا تحصى في التاريخ الإنساني، وفي حياتنا اليومية تشهد على نزعة البشر إلى العنف والتدمير. ثمة حقيقتان قد أثارا فينا إحساساً بالتحرُّر من الوهم: «السمة العديمة الأخلاق لسلوك الدول تجاه جيرانها، في حين تطرح كل منها، نفسها، في الداخل، كحارس للمعايير الأخلاقية؛ والوحشية التي تميز سلوك الأفراد، وحشية لم نكن نتوقعها من جانب ممثلي أرفع حضارة إنسانية»[٢٤].

إنَّ الإنسان الذي ليس هو نفسه مقاتلاً يشعر أنّه واعٍ باختلال الاتجاه، ويكفّ من قواه ونشاطاته. فتحت تأثير حادث صادم، يضطر الإنسان إلى إعلان حزنه وحداده على هذا العالم الذي كان قائماً في السابق والذي كان بالغ الجمال والروعة، ليتكيف بعدها لهذا الواقع الجديد، الغريب والمتنافر في فظائعه وجنونه، حيث وضعت الحرب الإنسان، وكذلك القتل والدمار، عارياً من تكوينه الحضاري، ليكشف عن ذلك الميل اللامتناهي إلى التدمير في شخصه. إنَّ الحرب تنزع منّا آخر إضافات المدنية، وتطرح في العراء الإنسان الأول في كل منّا»[٢٥].

ومع ملاحظته لاستعداد الإنسان المسبق للانخراط في الحرب المتجذر في نزوة الموت، فإنَّ فرويد يعلن أنَّ الميول التدميرية ستصبح مع نمو الحضارة أكثر تخزيناً (من خلال الأنا الأعلى)، ويعبّر عن الأمل في ألا يكون التفكير خيالياً في أن يؤدي تخزين العدوان والرعب مما قد تسببه حرب ثانية، إلى وضع حد لجميع الحروب في مستقبل غير بعيد[٢٦].

---

(٢٤) Ibid: P. 15 - 16.

(٢٥) Ibid: P. 39.

(٢٦) فرويد: «لماذا الحرب» ـ في أفكار لأزمنة الحرب والموت ـ ترجمة سمير كرم ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ٥٨.

IV ـ الحضارة والعنف:

إنَّ الحضارة تشمل، من جهة، كل المعرفة والسلطة اللتين اكتسبهما البشر في سبيل السيطرة على قوى الطبيعة والاستيلاء على خيراتها الجديرة بإشباع الحاجات البشرية؛ وتشمل من جهة ثانية، كل الإجراءات الضرورية لتنظيم علاقات البشر في ما بينهم، لا سيما توزيع الخيرات الممكن بلوغها»(٢٧)؛ والهدف النهائي يكمن في تأمين السعادة، أو يكمن في تمكين البشر من بلوغ السعادة.

لا يلجأ فرويد، في محاولته إدراك العلاقات المتبادلة بين الفرد والحضارة والمجتمع، إلى نشاط البشر العملي فحسب، بل أيضاً إلى نتائج هذا النشاط، المتجسدة في إنجازات الحضارة المادية. وهو لا يرى هذه الإنجازات من ناحية الجبروت والعظمة والسعادة لدى الإنسان بقدر ما يراها من خلال وضعية القلق والشعور بالخوف الذي يظهر عند البشر نتيجة لإدراك أن سلطتهم على قوى الطبيعة يمكنها أن تنقلب ضدهم أنفسهم. ويعتبر فقدان السعادة نتيجة لاشتداد الشعور بالذنب والخوف والقلق وانتشار الأمراض النفسية، يعتبر كل هذا هو الثمن الذي يدفعه البشر لقاء إنجازات الحضارة المادية.

يتساءل فرويد عن مصير الحضارة المتطورة التي يفخر بها الإنسان المعاصر والتي تفرض عليه تضحيات كبيرة في بحثه عن السعادة، ليجيب بأنّها تتجه أكثر فأكثر نحو قمع الرغبات وهو الأمر الذي يشكل سبباً أساسياً لكدر الحضارة ذاتها: «إنَّ مسألة مصير الكائن البشري تطرح نفسها: إلى أي حد يمكن لتطور الحضارة أن يسيطر على الاضطرابات التي تحملها النزوات البشرية العدوانية والتدميرية الذاتية؟ من وجهة النظر هذه فإنَّ عصرنا الحالي يستحق انتباهاً خاصاً. إنَّ البشر اليوم دفعوا بقوى السيطرة على الطبيعة بعيداً

(٢٧) Freud: L'Avenir d'une illusion - op. cit., P. 8.

لدرجة أنّهم يستطيعون بفضلها أن يفنوا بعضهم البعض إلى آخر فرد منهم، وهو الأمر الذي يسبب اضطرابهم وتعاستهم وقلقهم. لكنه منتظر الآن أن يبذل الإيروس الخالد جهداً لتأكيد نفسه في صراعه مع خصمه الموازي له»[٢٨].

وعند دراسته للقضايا الاجتماعية، يقف فرويد ضد لا إنسانية المؤسسات الاجتماعية التي تولّد علاقات اغترابية بين البشر. أنَّ البشرية، «بإخضاعها الطبيعة لذاتها، قد أحرزت نجاحاً كبيراً، وهي تأمل بإحراز نجاحات أكثر بينما، في مجال تنظيم العلاقات البشرية، يستحيل تحقيق مثل هذا «التقدم»[٢٩].

ويشكل عدم استكمال المؤسسات الاجتماعية القلق الأكبر لأنَّ البشر لا يمكنهم إدراك لماذا كانت المؤسسات التي أقاموها، عدا أنها لا تحمي الإنسان، بل هي، على العكس، تشكل قوة غريبة غير خاضعة له[٣٠].

إنَّ مفهوم الإنسان في النظرية الفرويدية يعد من أعنف الاتهامات الموجهة إلى الحضارة المعاصرة. «أنَّ تاريخ الإنسان، بحسب فرويد، هو تاريخ قمعه»[٣١]. فالحضارة لا تمارس قهرها على وجود الإنسان الاجتماعي فحسب، بل على وجوده البيولوجي أيضاً. فالإنسان المعاصر مستوعب تماماً في نظام العقلانية الإنتاجية والاستهلاكية، لا تفرض عليه وضعه الاجتماعي وتفكيره العقلي فحسب، بل تفرض عليه أيضاً حدود نشاطه الغريزي الجنسي، ذلك أنَّ الحضارة «لا تحد فقط من بعض أجزاء الوجود الإنساني، بل إنَّها تحد بنيته الغريزية ذاتها»[٣٢]. وهذا يعني أنَّ هيمنة المجتمع الصناعي

---

(٢٨) Freud: Malaise dans la Civilisation - op. cit., P. 107-108.

(٢٩) Freud: d'Avenir d'une illusion - op. cit., P. 9.

(٣٠) Freud: Malaise dans la Civilisation - op. cit., P. 33.

(٣١) Marcuse: Eros et civilisation - éd. Minuit, Paris 1963 - P. 23.

(٣٢) Ibid: P. 23.

المعاصر أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس. لأنَّ السيطرة الحالية مختلفة عن التي كانت سائدة قديماً، بحيث يصبح الإكراه لا شخصياً وجماعياً. فلم يعد الأب (كما كان في الوضعية البدائية) هو من يمنع ويقمع، وإنما منظمات اجتماعية ووكالات قمعية. ذلك أنَّ التطور الحضاري اقتضى تشديد القمع وإلحاقه تدريجياً بأشكال السيطرة التكنولوجية واللاشخصية[٣٣]. ولئن تنوعت أشكال السيطرة، فإنَّ ما لم يغب أبداً هو سيطرة الإنسان على الإنسان.

إنَّ عقلانية المجتمع الصناعي المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها لاعقلانية، بقدر ما تحول الحضارة القائمة «عالم الشيء» إلى بُعد للجسم والروح الإنسانيين يصبح مفهوم الاغتراب aliénation بالذات إشكالياً: «فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التلفزيوني، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة. إنَّ الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها»[٣٤]. فإنتاجية المجتمع المعاصر تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية، وسلمه غير متحقق إلاً بفضل شبح الحرب. «فالإنتاجية ووسائل التدمير تنمو بوتيرة واحدة، والبشرية مهددة بدمار شامل، والفكر والأمل والخوف رهن بإرادات السلطات»[٣٥].

إنَّ الحضارة المعاصرة تنتج في ظلها وسائل الحياة، كما تنتج أدوات الدمار بحيث تجعل من السلوك العدواني نموذجاً يسر على هديه الأفراد والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بطريقة مخططة، حيث يصبح

---

(٣٣) Ibid: P. 73.

(٣٤) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الآداب ـ بيروت ١٩٦٩ ـ ص ٤٥.

(٣٥) نفس المرجع: ص ٣٠.

المجتمع والطبيعة، الروح والجسد، في حالة استنفار وتعبئة دائمة للذود عن ذلك العالم» القمعي[٣٦].

يرى ماركوز Marcuse أنَّ التقنية التي جعلت السلطة تتجاوز الصيغة الشخصية، عملت في نفس الوقت على تحديد طرق وأساليب التدمير، بحيث أصبحت هذه الطرق والأساليب مموهة. «إنَّ الأنماط الجديدة للعدوان تدمر دون أن تجعل أيدي الإنسان قذرة أو تجعل جسمه يتلوث أو تجعل عقله يُجرَم»[٣٧].

إنَّ ما يمتصه المجتمع الصناعي المتقدم من طاقة على حساب الفرد يتمثل في إعاقة الإشباع الغريزي للإنسان. ومثل هذا يساعد على التكرار والتصعيد: العنف المتزايد.

أفلا تبرز هذه الظاهرات وضع الحضارة المعاصرة موضع اتهام، واعتبارها لاعقلانية، رغم عقلانيتها الظاهرة؟ وهكذا تكشف الحضارة المعاصرة عن أيديولوجيتها القمعية، والتي تعمل بوسائل عديدة عقلانية على التخفيف من فظاعتها. ذلكم هو التناقض الملازم لهذه الحضارة: الطابع العقلاني للاعقلانية[٣٨].

ويكشف فوكو عن مظاهر الإكراه والإقصاء في الممارسات الاجتماعية الحديثة. إنَّ كلاً من مؤسستي العقاب والحجز إنما يعبران عن هذا التحوُّل العميق في وسائل مراقبة الإنسان ورغباته الفردية. فقد خلقت «الذات» بواسطة عقلانيتها التسلطية فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز كما لثكنات والمدارس والمصحات، فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استبعاد وإقصاء، فتأسست السلطة على دينامية للقهر والعنف.

---

(٣٦) نفس المرجع: ص ٥٤.

(٣٧) ماركوز: فلسفة النفي ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ الآداب ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص ٢٧٣.

(٣٨) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ـ مرجع سابق ـ ص ٥٣.

الفصل الثاني

النظريات النفسية

إذا كانت الصراعات والحروب تملأ التاريخ البشري، فإنَّ العنف في عصرنا الراهن، يتخذ طابعاً جديداً، مفارقاً، لا يستطيع أن يغفله الأخلاقي الذي يتأمل في السلوك الإنساني.

قد يكون الطابع الجديد للعنف المعاصر، خاص بالمجتمعات المتقدمة: إنّه التناقض بين ظهور الإنسان العقلاني، والعقلانية، وردود الأفعال التي تتفجر دماراً. فيبدو أنّه كلما حققته البشرية من الإنجازات العلمية والاختراعات التقنية تجد نفسها مهددة بأمنها، وتعدد الرفض ضد عقلانية تغفل أبعاداً عميقة في الكائن البشري.

كيف نفسر عجزنا، ككائنات تتباهى بأنّها تمتاز بالعقل والبصيرة، عن معالجة الأزمات والمشكلات، سواء ما تعلق منها بالعنف أو الإرهاب؟ أليس العنف في جوهره، نفياً لهذا الأساس القائم على العقل والقيم الإنسانية؟ أليس انتصار الغريزة على العقل، ورفضاً للحوار؟.

لا شكّ أنّ المشكلة أكثر تعقيداً. فالعنف يبلغ من الوضوح في فرض نفسه كإحدى ثوابت الفعل الإنساني.

من هنا يجب طرح السؤال: هل العنف ينغرس بعمق في بنية الكائن البشري؟ أم هو نتاج السلطة والقوة؟.

إنَّ العنف Violence ظاهرة تمس الفرد، كما الجماعة، إلاَّ أنَّ العنف يمارس تأثيره الجسدي والنفسي في الفرد أولاً. فالقلق، الخوف الذي يشلّ، هو ذاك القلق القابل للانفجار، تحت ضغط أدنى تسلط ينطوي على تهديد.

إلاَّ أنَّ ثمة أشكالاً للعنف، أكثر غموضاً، تجد لها في النفس البشرية تجانساً خفياً. فما هو هذا الشغف بالقوة، وهذه الرغبة في السيطرة، وهذا الانبهار بالزعيم، تلك الصورة للقائد التي يشتبه بأنَّ تواطؤاً ما يقوم بينها وبين أعماق في الشخصية، تكوّن منطلقات للعنف.

يبدو العنف ملازماً للطبيعة البشرية. وقد لاحظ هذا الأمر فرويد قبل سواه، في نظريته الثانية، بعد الحرب العالمية الأولى. فقد وجد أنَّ نزعة الموت، وهي قوة نفسية صامتة تترجم بالقتل والتدمير والموت، عندما تضعف نزوة الحياة أو تفقد السيطرة على هذا الخصم السرمدي. فنزعة الموت ونزوة الحياة متواجدتان جنباً إلى جنب منذ ولادة الإنسان. ويصدر عن هذا التفاعل بين النزوتين الأساسيتين في ائتلافهما وتعارضهما جميع ظواهر الحياة المختلفة.

I ـ المنظور الفرويدي للعنف:

العدوانية agressivité مشكلة حقيقية من مشكلات البشرية الأساسية. كل الأديان والفلسفات، وكل المعايير اهتمت بتنظيم العدوانية وطرق ضبطها وكيفية السيطرة عليها. ولكن كل هذه المذاهب والعقائد المختلفة لم تتمكن من إيجاد سبل ملائم للسيطرة عليها.

١ ـ صراع النزوات:

هناك عدة وجهات نظر حول العدوانية والعنف يقول بها المحللون النفسيون على اختلاف نزعاتهم.

يقول فرويد Freud بنزوتين Pulsions أساسيتين توجهان المتعضي organisme وتمدانه بالطاقة الحيوية. نزوة الحياة ـ إيروس Eros، ونزوة الموت ـ ثاناتوس Thanatos.

أما نزوة الحياة فهي منبع الطاقة الجنسية، المسؤولة عن كل رباط إيجابي مع الآخرين، عن كل علاقة عاطفية، هي المسؤولة عن التقارب والتوحيد والتجميع وتكوين وحدات حية أكبر. إنَّ هدف الإيزوس هو إقامة وحدات متزايدة في كبرها، أي أنَّ هدفه هو المحافظة[١]. على العكس منها، نزوة الموت التي تهدف إلى التدمير، إلى تفكيك الكائن الحي والعودة به إلى وضعية الجماد. أي أنَّ هدف نزوة الموت هو كسر الصلات، أي تدمير الأشياء[٢].

وهي حين تتركز في المتعضي أو ترتد إليه تؤدي إلى تدميره، أمّا إذا توجهت إلى الخارج فإنّها تأخذ كل أشكال العدوانية والتدمير والعنف والحقد.

عندما تتوجه نزوة الموت إلى الذات (إلى الداخل) فإنّها تأخذ طابع مشاعر الذنب وإدانة الذات والقسوة عليها والتشدد معها، أي تأخذ طابع الأنا الأعلى القاسي. أما نزوة الحياة التي إذا ما تركزت في الذات فإنّها تشكل أساس ومصدر كل اعتبار ذاتي، أي محبة الذات والحفاظ عليها، وقد تصل حد الأنوية المفرطة.

يرى فرويد أنَّ الليبيدو في صراع دائم مع نزوة الموت في كل كائن حيّ. ويقوم الليبيدو بمهمة لجم نزوة الموت ومنعها من التدمير، وذلك بتوجيه القسم الأكبر منها إلى الخارج، وبتوجيهها ضد موضوعات العالم الخارجي. وتسمى هذه النزوة عندئذٍ نزوة التدمير، ونزوة السطوة، أو إرادة

(١) Freud: Abrégé de Psychanalyse - éd. P.U.F. Paris, 1978 - P. 8..

(٢) Ibid: P. 8.

القوة. ويوضع جزء من هذه النزوة مباشرة في خدمة الوظيفة الجنسية حيث يلعب دوراً هاماً. تلك هي السادية، بينما لا يتبع جزء آخر هذا الانتقال إلى الخارج، بل يظلّ ضمن المتعضي، وهذه هي المازوشية(٣).

فالنزوتان متفاعلتان داخلياً وخارجياً. إنّهما تركزان منذ الطفولة الأولى في العلاقات مع الوالدين. موقف الطفل الرضيع الانفعالي من أمه متجاذب وجدانياً يتضمن أقصى درجات الحب مع أقصى حالات الغضب الحاقد عندما تحبط هذه الأم رغباته، وكذلك الحال تجاه الأب. هذا التركيز النزوي في العلاقات الأولى وما يتخذه من طابع متجاذب، يكّون التصورات الأولى عن الشخص الإنساني وعن العلاقة عموماً، وهي الصور الوالدية الأولية. هذه الصور بجانبها المحبوب، الطيب، وبما يستقطبه من حقد، أو الطابع القاسي المهدد، العنيف هي النموذج الأولي لكل علاقة تالية. هناك ميل لإنكار الصور الشريرة أو السيئة، وما تستقطبه من عدوانية وما تشكله من تهديد لتكامل الذات، من خلال نفيها وإسقاطها على الخارج.

٢ ـ الحب/ الكراهية:

وحين يولد الطفل يكون نشاط النزوات (الحب والعدوان) غير متفاضل. ويتضمن النضج الانفعالي أن يكسب المرء القدرة على مواجهة هذه النزوات بحيث يطرد تكاملها وتوحدها في نطاق وظائف الشخصية بدلاً من أن تظل في صراع دائم.

وتتغير اتجاهات الليبيدو داخل النفس، فمن الممكن أن يوجه الليبيدو إلى موضوع خارجي (الحب الموضوعي)، كما أنَّ من الممكن أن يرجع إلى النفس (النرجسية). ومن الممكن أن يحبس (الكبت) أو أن يفصح عن نفسه إفصاحاً غير مباشر بطريق يقبلها المجتمع (التسامي).

---

(٣) فرويد: «المشكلة الاقتصادية في المازوشية» ـ في «أفكار الأزمنة الحرب والموت» ـ ترجمة سمير كرم ـ الطليعة بيروت ١٩٨١ ـ ص ١٠٩.

وقد يرتد الليبيدو إلى مراحل النمو الانفعالي البدائية (النكوص) نتيجة لتثبيته عند نقطة معينة (التثبيت)، فتظهر الشخصيات السادية ـ وهذه النزوة العدوانية توفر الطاقة اللازمة للميل التدميري. ويؤكد فرويد أنَّ مثل هذه الانحرافات في مسار السلوك السوي إنما هي نتيجة لتغير يطرأ على السير السوي لنمو النزوات. عندما تفشل العلاقات العاطفية الأولى قد يتحول العنصر العدواني في الحب كما قد يتحول الحب نفسه إلى كراهية.

إنَّ التطور من حالة مركزية الذات (النرجسية الأولية ـ تتركز الطاقة الليبيدية برمتها في الأنا) إلى العلاقة بموضوع معين، عنصر ضروري في نمو الطفل نمواً انفعالياً سوياً. يقول فرويد: وأخيراً لا بدَّ من «أن نحب لئلا نمرض، ولا بدَّ أن نمرض إذا لم نستطع أن نحب» نتيجة للحرمان (الإحباط)[٤].

إنَّ مشاعر الحب التي يستشعرها الطفل نحو الموضوع تكون مصحوبة بمشاعر كراهية لها نفس القوة: فالعلاقات مزدوجة إلى أقصى حد، تتصاحب فيها دوافع حفظ الموضوع وتدميره. إنَّ تعلق الطفل بالأم هو شخصي، استئثاري، عنيف، مصحوب بصنوف الغيرة والخيبة، قد ينقلب إلى بغض وقد يكون قادراً على البذل. إنَّ التناقض الانفعالي بين جوانب الحب والكراهية هو المتسبب في الصراع.

٣ ـ الحرمان ونمو العدوانية:

إنَّ نوع العلاقة بالوالدين تحدد طرق انتقال الطفل السوي من اعتماده المطلق على الغير إلى الاستقلال المتزايد والقدرة على إقامة العلاقات السوية بالموضوعات الخارجية.

---

(٤) Freud: Introduction à la Psychanalyse - éd. Payot, Paris 1981 - Voir aussi: la vie sexuelle - éd. P.U.F., Paris, 1969 - P. 91.

إنَّ إشباع حاجات الطفل يساعده على الخروج من ذاته والتقدم إلى مراحل النمو الجديدة. وعلى العكس فإنَّ الحرمان من الإشباع ينمّي لدى الطفل شعوراً بعدم الأمن والإحباط مما يساعد على نمو الشعور العدائي للعالم من حوله، بل ويستجيب في رشده استجابات مرضية تتخذ صوراً متعددة: أما الانسحاب عن العالم وأما العنف والعدوان.

وبتعبير «أنا فرويد»: «في المواقف التي لم تتوافر فيها عناية الأم لسبب ما، لا يكتمل تحوُّل الليبيدو النرجسي إلى ليبيدو موضوعي»[٥].

ومن الوالدين من يعجز عن منح أطفالهم الحب والأمن الضروريين لنمو الشخصية السوي. فهم لا ينقطعون عن مقابلتهم بالصدّ والحرمان، بدلاً من إثابتهم على محاولتهم تطبيق معايير الوالدين السلوكية. وما دام الطفل لا يثاب على نموه، فإنَّه يظلّ متعلقاً في عناد بأنماط سلوكه الطفلية. وقد يصطدم الطفل بالبيئة عن طريق الاضطرابات السلوكية، بعد أن خاب أمله في الحصول على الحب والاستحسان مقابل ما يقوم به من جهود لكبح جماح ميوله الطفلية. ولما كان هؤلاء الأطفال عاجزين عن أن يحبوا وأن يحبوا، وأن يقيموا العلاقات بالغير، فهم يوجهون إلى أنفسهم جلّ طاقتهم الليبيدية، فيحبون أنفسهم، بينما يصوبون عدوانهم إلى البيئة الخارجية. والعلاقات التي يكونونها من النوع النرجسي، تظل إلى حدّ بعيد رهن أهوائهم. وبالتالي فإنَّ اعتبارهم للخير والشر يكون خاضعاً لحاجتهم إلى إشباع رغباتهم الاندفاعية إشباعاً مباشراً.

وليست الأسرة أولى خطوات الفرد نحو الارتباط السوي بغيره فحسب ولكنها أيضاً نموذج للعلاقات الجماعية التالية. فالشخصيات العدوانية نشأت في بيئات لا تجد فيها العطف والحب ولا ضابطاً لسلوكهم. فجميعهم لم

---

(٥) شيد لنجر سول: التحليل النفسي والسلوك الجماعي ـ ترجمة سامي محمود علي المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٧٠ ـ ص ٣٨.

يخبروا الشعور بالأمن والاطمئنان في معظم مراحل حياتهم. لذا، فهم يميلون إلى اتخاذ مواقف عدائية، وإلى استغلال الآخرين. فقد حدث تمركز ذاتي نرجسي، وتعطل في نموهم الانفعالي في إقامة علاقة اجتماعية سوية نتيجة للاتجاهات السلبية نحو المجتمع التي يحملونها من طفولتهم بسبب النبذ والانفصال والتصدع داخل أسرهم التي عاشوا في ظلها.

إنَّ أول العوامل المهمة التي تؤثر في قدرة الشخص على إعاقة العلاقات الاجتماعية هي مشكلة القدرة على تعدي المرحلة النرجسية. ذلك لأنَّ «الأنانية»، وليست الكراهية، هي نقيض المقدرة على الحب. فالمشاعر المخصصة للموضوعات الخارجية تظل في داخلية الفرد وتستهلك في حب الذات. وإلى جانب النرجسية وما يصاحبها من عجز عن البذل الانفعالي، هناك القلق العصابي الذي يؤثر في قدرة الفرد على تكوين العلاقات الاجتماعية الناضجة.

II ـ الدينامية النفسية للعدوان (كلاين):

تعتقد ميلاني كلاين Klein أن نزوة الموت، باندماجها مع نزوة الحياة وتوجهها إلى الأم، وهي الموضوع الأول لاهتمامات الطفل، فإنَّها تخلق صراعات عنيفة داخل الطفل. فهو يخشى من ميوله التدميرية على ذاته، وعلى علاقته مع أمه، وعلى صورتها التي تكونت لديه.

ولهذا فهو يحتمي بنزوة الحب من الخطر التدميري. ولذلك فهو يتسلح بآواليات دفاعية عدة، من أهمها: **الإنشطار** clivage، المثلنة cidéalisation والإسقاط Projection.

ـ **الإنشطار**: يعني فصم الذات، والموضوع، والنزوات. **تقسم الذات** إلى كيانين غريبين عن بعضهما البعض: **الأول** هو المحبة الخالصة، **والثاني** هو الشر والعدوانية خالصة أيضاً. أمّا الموضوع فيتخذ فصل قاطع للجوانب الشريرة عن الجوانب الطيبة. أمّا النزوات، فهو فصل الحب عن الحقد.

في هذا الإنشطار يحدث إعلاء لشأن الموضوع المحبوب ورفعه إلى مرتبة المثال idéal الصافي.

ـ **المثلنة**: إنَّ مثلنة الموضوع المحبوب يؤدي إلى مثلنة مقابلة للذات، عنوان الطيبة والحب. ولا تتم هذه المثلنة إلاَّ بإنكار كل عدوانية أو ميل تدميري عند الموضوع وعند الذات. أمَّا العدوانية التي أنكرت فإنَّها تنفي من خلال إسقاطها، أي بتبذها إلى الخارج.

ـ **الإسقاط**: في هذا الإسقاط تتركز في موضوع مكروه هو رمز الشر والعدوان (التماهي الإسقاطي). أي أننا بعد أن نصب كل عدوانيتنا على شخص خارجي، يصبح رمز هذه العدوانية، وحاملها، لا ندرك منه إلاَّ جانبه هذا. وبذلك نتهرب من عدوانيتنا، ونجنب من نحب شرها، كما نجنب أنفسنا شر ما قد يتهددنا من عدوانيته[٦].

في الإسقاط تحوّل النزوة العدوانية إلى الخارج، ومن ثم تتخذ من هذا الخارج هدفاً لصبّ عدوانيتنا المتبقية، في اتهام الآخرين نجد تخفيفاً لقلقنا الداخلي: تصريف العدوان بصبه عليهم وإثبات البراءة الذاتية.

III ـ رايش ونزوة الموت:

يرى رايش Reiche أنَّ للعدوانية ونزوة التدمير هدفاً دفاعياً هو الحفاظ على الحياة. التدمير في وضعيات الخطر ينبع من الرغبة في العيش والرغبة في تجنب ألم القلق. النزوة التدميرية تخدم هدف الرغبة في الحياة. فالتدمير والعدوان هما في خدمة إرادة الحياة[٧]. العدوانية هي اقتراب من الأهداف المرغوبة واستحواذ على الموضوعات المرغوبة. فالعدوانية هي وسيلة لإشباع أي غريزة، خصوصاً غريزة الجنس.

---

(٦) حجازي مصطفى: التخلف الاجتماعي ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٠ ـ ص ١٩٥.

(٧) Reiche: Fonction de l'orgasme - éd. L'arche - Paris 1955 - P. 126.

كلّ نوع من أنواع الفعل التدميري هو ردّ فعل المتعضي على رفض إشباع حاجة حيوية، الحاجة الجنسية[٨]. فالقمع الجنسي يترك العدوانية المصاحبة له حرة تنطلق في سادية تبحث عن لذتها. ولذا فإنّ فقدان الهدف الحقيقي للحب يولد السادية التي تنبع من انعدام إمكانية الإشباع الجنسي عن طريق الحب. أنّ التدميرية السادية المميزة للعصر الحديث هي نتيجة الصدّ لحياة الحب الطبيعي. ولذلك فكلما زادت القدرة على الإشباع الجنسي قلت السادية وبالعكس[٩].

فالنزعة التدميرية شأنها شأن كل شيء آخر غير مرغوب فيه كانت في واقع الأمر مظهر الليبيدو المكبوت. إنّها الكف للجنسية الذي يجعل العدوان قوة أكبر من أن يتحكم فيها المرء ذلك «أنّ الطاقة الجنسية المكبوتة تتحول إلى طاقة تدميرية»[١٠]. وعلى هذا الأساس يدحض رايش نظرية نزوة الموت كنزوة أولية.

IV ـ العدوانية في التحليل النفسي:

إنّ العدوانية ليست أمراً عارضاً، بل من مقومات الكائن البشري «الأنطولوجية».

تقوم رؤية الإنسان التحليلية النفسية على الاعتراف بوجود بدايات شريرة. فمن جهة، يعتقد فرويد بوجود مختلف أنواع البواعث المعادية ضد المقربين والمهيأة للاندفاع إلى الخارج والكشف عن طبيعتها العدوانية، لأنّ الميل إلى العدوان هو التنظيم القتالي الغريزي الجوهري في الإنسان، و«عدوانية كل واحد ضد الكل، والكل ضد الواحد»[١١].

---

(٨) Ibid: P. 127.

(٩) Ibid: P. 128.

(١٠) Reiche: L'analyse Caractérielle - éd. Payot, Paris 1979 - P. 239.

(١١) Freud: Malaise dans la Civilisation - op. cit., P. 77.

أمّا فيما يتعلق بمن يتهادن، دون صعوبات، مع الإرشادات الأخلاقية للحضارة، فهو يوافق، بصورة ظاهرية، على تصرفه تجاه متطلبات الأخلاق، خاضعاً للقسر الاضطراري، بينما هو مستعد، في أية فرصة ملائمة، لإشباع رغباته اللاواعية. إنَّ عدداً لا متناهياً من الناس المثقفين المتعلمين، الذين ارتدوا وابتعدوا عن حقيقة القتل، لا يتخلون عن إشباع شراهتهم وعدوانيتهم ورغباتهم الجنسية، ولا يتركون الفرصة كي يسببوا الضرر بطرق أخرى من الكذب والخداع والنميمة والنفاق. وكان هذا سائداً، على ما يبدو، دوماً وخلال قرون لا حصر لها[١٢]. يسعى فرويد إلى دراسة الجانب «الغامض» من النفس البشرية بغية إبراز أنَّ الإنسان ليس، إطلاقاً، ذاك الكائن الطيب، حسبما يراه بعض الفلاسفة الذين يضفون صفة المثالية على طبيعة الكائن البشري؛ بل هو يميط اللثام عن الإنسان، ذاك الوحش الذي لا يقيم أي اعتبار لجنسه.

١ ـ جدلية الحياة والموت:

إنَّ العدوانية هي في الوقت نفسه، ظهور اندفاعة الموت واندفاعة الحياة. أنَّ منطلق الوجود الإنساني يسير كالتالي: في البدء كان الموت، والحال أنَّ الحياة تسعى إلى استعادة بدئها، إذن فغاية الحياة هي الموت. أنَّ ميل الاندفاعات للعودة إلى حالتها الأصلية، الموت، يكرس أولوية نزوة الموت التي تبتدى في الخارج بالعدوانية.

يبدو لنا أنَّ نزوات الجنس والموت لدى الكائنات الحية قد تآلفت بانتظام تحت شكل إخلاط، وقد تقوم الحياة على ظهور النزاعات والملاحظات القائمة بين هاتين الفئتين من النزوات. وقد تمنح الحياة الفرد انتصار النزوات الهدامة بواسطة الموت، ولكنها قد تمنحه أيضاً انتصار الحب Eros بواسطة الإنجاب[١٣]. هنا تكمن الإزدواجية العدوانية، فهي تضمن

---

(١٢) Freud: l'Avenir d'une illusion - op. cit., P. 17.

(١٣) Freud: Essais de Psychanalyse - op. cit., P. 92.

الحياة وبقاء الجنس، في حين أنّها تقود إلى الموت.

فالعدوانية، إذن، تستهدف دوماً أمرين: فهي تحشد طاقتنا، فتمد الحياة بأسباب البقاء، وعندها تكون قوة تدفعنا إلى العمل والكفاح، من أجل الحفاظ على التوازن بين الرغبات والواقع. إلاّ أنّ العدوانية تدفعنا إلى الرغبة في الموت، وإلى الاستسلام لهدوء الموت. إنّ هاتين القوتين، المتعارضتين والمتواطئين معاً، هما في أصل الإزدواجية العاطفية التي تلازم النفسية البشرية. فإنّ إرادة الحياة عدوان، لأنّها فتح لا يكتمل أبداً. إلاّ أنّ في أعماق كياننا أيضاً نزوة الموت التي تدفعنا إلى إنزال الموت بأنفسنا، أي إلى توجيه العدوان ضد أنفسنا، وكأن بنا نتجنب الآلام النابعة من رغباتنا اللاعقلانية(١٤).

يقرن فرويد إزدواجية وجود الفرد في العالم بالميول المتناقضة التي تخص الكائن البشري، تجاه حفظ الذات والتدمير على حدّ سواء. وقد بحث تطور الحضارة، طبقاً لهذا التفسير، من حيث الصراع المتواصل بين «إيروس» و«ثاناتوس».

«إنّ هذه النزوة العدائية هي المتحدرة من نزوة الموت والممثلة الرئيسية لها، النزوة التي وجدناها تعمل إلى جانب الحب والتي تشاركه في الهيمنة على العالم. من الآن فصاعداً لا تعود دلالة تطور الحضارة غامضة في رأيي: إذ يتعين عليها أن تبين لنا الصراع بين الحب والموت، بين نزوة الحياة ونزوة الهدم، كما يدور لدى الجنس البشري. وبالإجمال، هذا الصراع هو المضمون الجوهري للحياة. لذا لا بدّ من تحديد هذا التطور بهذه الصيغة الوجيزة: معركة الجنس البشري في سبيل الحياة»(١٥).

---

(١٤) كوناثون ميشيل: «جذور العنف» ـ ضمن كتاب «المجتمع والعنف» ـ ترجمة إلياس زحلاوي ـ المؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ص ٦٧.

(١٥) Freud: Malaise dans la civilisation - op. cit., P. 77.

لقد حاول فرويد مع ثنائية الحب والموت، أن يدرك في المستوى الفردي التعارض بين القوى الخلاقة والهدامة. وأنّ نظرية نزوة الموت ترمي إلى تفسير وجود الشر الكامن بالقوة في الإنسان، وكذلك إلى تفسير حدود الحياة البشرية وحتميتها.

٢ ـ التبرير الأيديولوجي:

يرفض رايش كلياً نزوة الموت لكونها تعني بأنّ معاناه الإنسان أمر حتمي. إنّ مفهوم نزوة الموت في نظر رايش مفهوم مضاد للتحليل النفسي. فبدل أن يصبح التحليل النفسي بمثابة نقد ثوري للمجتمع القمعي، أصبح مستسلماً لمقولات يائسة تؤكد بأنّ البؤس ملازم للحياة وأنّه لا أمل لأي محاولة للتغيير. «أليس من الخطير اعتبار الصراعات الاجتماعية، سيطرة الأيديولوجيات القمعية، الحروب والبؤس، كنتيجة لا يمكن تجنبها لذلك التناقض بين «الحياة» و«الموت»؟، وأنّ محاولات التغيير الإنسانية لا تؤدي إلى نتيجة[١٦].

فإذا كان فرويد يؤكد على أن سبب البؤس الإنساني هو غريزي ويكمن في نزوة الموت، ورايش يلغي وجود هكذا نزوة، فهل من الممكن الوصول إلى معرفة السبب الحقيقي وراء البؤس الإنساني؟.

مفهوم فرويد ينطوي على أداته للطبيعة البشرية، إدانة بيولوجية تبرّر عدوانيتها وتنسب للعوامل البيولوجية الإنسانية الطبيعية العدوانية للنظام الاجتماعي والأمور بالذنب الذي تزرعه الطبقات المستغلة لدى الطبقات المضطهدة من خلال مختلف أشكال التشويه الأيديولوجي لتبرير عمليات القهر والاستغلال.

---

(١٦) بالميه: الفرويدية الماركسية ـ ترجمة سناء مظهر ـ دار القدس ـ بيروت ١٩٧٤ ـ ص ٧٢.

أما رايش فقد أعطى لمفهومه أبعاده: إنَّ انعدام نزوة الموت لا يتضمن مع ذلك إطلاقاً بأنَّ العدوانية والعذاب لم يكونا سوى ردّ على القمع والكبت ذي الأصل الخارجي(١٧). فلو افترضنا وجود نزوة الموت، لعنى ذلك بأنَّ المجتمع لا دور له في تشكيل نفسيات أفراده، وفي تربيتهم. وبناء على ذلك فإنَّ أي ثورة اجتماعية لا معنى لها ولن تجدي شيئاً إذا كان البؤس حتمياً.

فالاتجاه العدواني، حسب رايش، ما هو إلاَّ انعكاس لتراكم الرغبات المكبوتة في اللاوعي. إنه صورة خارجية عن الليبيدو المكبوت. لأنَّ قمع أو كبت الرغبات الجنسية إنما يضاعف قدرة العدوان. وهكذا تتحول الطاقة الجنسية المكبوتة إلى طاقة تدميرية.

٣ ـ فروم: النزعة التدميرية:

يعتبر فروم **Fromm** أنَّ جو الكبت refoulement (الإحباطات والمحظورات التي تتصارع مع رغبات الطفل في علاقته مع أمه) هو الذي يخلق في الطفل الشعور بالعجز والخضوع والعداوة المتفجرة منه. فالثمن الذي يدفعه الطفل في خضوعه للسلطة، هو الكف عن قوة وتكامل نفسه. فالخضوع والامتثال يزيد من قلق الطفل ويخلق في الوقت نفسه العداوة والتمرد ويزداد ارتعاباً لأنَّه موجه ضد الأشخاص أنفسهم الذين ظلَّ الطفل ـ أو أصبح ـ يعتمد عليهم(١٨).

إنَّ أي فرد يعاق في التعبير الانفعالي والجنس والذي يتهدد أيضاً في وجوده ذاته، من الطبيعي أن يكون ردّ فعله مصاحباً بعداوة. فالعدوانية المتصاعدة إذا لم تجد أي تعبير مباشر تزداد إلى نقطة تحاصر عندها

---

(١٧) Grunberger: Freud ou Reiche?, éd. Tchou, Paris 1976 - P. 105.

(١٨) فروم إريك: الخوف من الحرية ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٢ ـ ص ٣١ ـ ٣٢.

الشخصية كلها، علاقة الإنسان بالآخرين وبنفسه ـ ولكن بأشكال مبررة عقلانياً وبأشكال مقنعة[١٩].

ويعتبر فروم أنَّ النزعة الفردية ظهرت في بداية عصر النهضة؛ وأخذ الفرد يذوب في التمركز الذاتي الانفعالي. فهو شره لا يقاوم للقوة والثروة. ونتيجة ذلك تسممت علاقة الفرد بنفسه وشعوره بالأمان والثقة، وأصبح موضوع استغلال، وعزلة. والنتيجة هي أنَّ الشك قد خيّم عليه فيما يتعلق بنفسه وغرض الحياة. إنّه مهدّد بقوى قوية لا شخصية هي رأس المال والسوق. إنَّ علاقته بالآخرين وبكل منافس قوي معادية ومغتربة.

ولما كان لا يملك الثروة أو القوة، ولما كان قد فقد معنى الوحدة مع الآخرين والكون، فقد ابتلعه شعور بعدميته وعجزه الفرديين[٢٠]. لقد ترك الفرد وحيداً ومعزولاً وقلقاً، مما دفعه إلى خضوع جديد وإلى نشاط اضطراري ولا عقلاني.

فالنزعة التدميرية كامنة في عدم قدرة الفرد على تحمل العجز والعزلة. أنني أستطيع أن أهرب من الشعور بعجزي إزاء العالم الذي هو خارجي بتدميره[٢١]. وعلى أيّة حال فإنَّ التدميرية هي السعي الدائم داخل الشخص الذي لا ينتظر سوى فرصة للتنفيس. فالدوافع التدميرية هي هوى في داخل الشخص، وهي تنجح دائماً في أن تجد موضوعاً. فإذا لم يستطع الأشخاص الآخرون أن يصبحوا موضوع تدميرية الفرد، فإنَّ نفسه تصبح بسهولة الموضوع[٢٢].

إنَّ التدميرية هي هرب من الشعور غير المحتمل بالعجز، حيث إنَّ

---

(١٩) نفس المرجع: ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٢٠) نفس المرجع: ص ٤٦ ـ ٥٨.
(٢١) نفس المرجع: ص ١٤٥.
(٢٢) نفس المرجع: ص ١٤٦.

هدفها هو محو جميع الموضوعات التي يقارن بها الفرد نفسه. فظروف العزلة والعجز مسؤولة عن مصدرين آخرين للتدميرية: القلق وانجراف الحياة. إنَّ أي تهديد ضد المصالح الحيوية يخلق القلق. وانجراف الحياة. إنَّ أي تهديد ضد المصالح الحيوية يخلق القلق. والميول التدميرية هي ردّ فعل على مثل هذا القلق. أمّا القلق الدائم فهو ينتج من وضع الفرد المعزول والعاجز.

إنَّ الفرد المعزول والعاجز تغلق أمامه أبواب تحقيق إمكانياته الحسية والعاطفية والعقلية، وهو ينتقصه الأمان الداخلي والتلقائية. هذا الانغلاق الباطني يتزايد بالمحرمات الحضارية بشأن اللذة والسعادة[٢٣].

يبدو أنَّ قدر التدميرية الموجود في الأفراد متناسب مع القدر الذي يتقلص عنده توسع الحياة. إنَّ للحياة ديناميتها الداخلية الخاصة بها، إنَّها تميل إلى النمو وإلى أن يجري التعبير عنها وإلى أن تعاش. ويبدو أنه إذا كان هذا الميل ينجرف فإنَّ الطاقة الموجهة نحو الحياة تقوم بعملية تفكك وتتحول إلى طاقة موجهة نحو التدمير.

الدافع للحياة والدافع للعداء هما في تبعية متداخلة معكوسة: فكلما ازداد الدافع نحو الحياة انجرافاً ازداد الدافع نحو التدمير قوة، كلما تحققت الحياة قلّت قوة التدميرية. «التدميرية هي نتاج الحياة الغير معاشة»[٢٤]. إنَّ تلك الظروف الفردية والاجتماعية التي تسهم في كبح الحياة تنتج انفعالاً للتدمير يشكل خزاناً تتغذى منه الميول العدوانية الخاصة ـ أما ضد الآخرين أو ضد النفس.

يميز فروم، «بين أنماط العدوانية المختلفة: بين العدوانية الانعكاسية في خدمة الحياة وفي مواجهة الأخطار، والدفاع عن المصالح الحياتية، وبين

---

(٢٣) نفس المرجع: ص ١٤٧.

(٢٤) نفس المرجع: ص ١٤٨.

الرغبة في السلطة المطلقة على الآخرين، وبين التدمير أو الكراهية الموجهة ضدّ الحياة نفسها مع الرغبة في تدميرها»(٢٥).

إنَّ الموضوع الأساسي هو «المواجهة بين حب الحياة وبين حب الموت، لا كاتجاهين بيولوجيين متوازنيين، بل كتعابير متعاقبة: **الأول** كحب بيولوجي طبيعي للحياة، **والثاني** نقيضها المرضي، أي حب الموت هو نوع من التعاطف معه. ومن المحتمل أن تصادف هذين الحبّين لدى الشخص نفسه»(٢٦).

إنَّ الناس عموماً، ليست محبة للموت. «لكنها يمكن أن تتأثر، خاصة في فترات الأزمات بأولئك المحبين للموت، وباليأس الذي يسيطر عليهم. إنَّ الناس قد تتهاوى أمام تأثير شعاراتهم وأيديولوجياتهم التي تخفي وتعقلن غايتهم الحقيقية، التدمير. إنَّ محبي الموت يتحدثون باسم «الشرف» والنظام، والملكية والماضي، وأحياناً باسم المستقبل، والحرية، والعدالة»(٢٧).

تكمن أهمية التحليل النفسي في مساعدة الناس على التعرُّف على محبي الموت رغم قناع أيديولوجيتهم السامية، وأن يتعامل معهم، كما هم حقيقة وليس كما يدعون. لكنه يعلّم أيضاً اكتشاف عناصر حب الموت، وعناصر حب الحياة التي تكمن في داخلنا، وتبصّر هذا الصراع وابتغاء انتصار حب الحياة فينا على عدّوه»(٢٨).

٧ ـ السادية ـ المازوشية ـ التسلطية:

عندما لا يتمكن الإنسان من تحمل مسؤولية عدوانيته المتراكمة، يحلّ

---

(٢٥) Fromm: la Crise de la Psychanalyse - éd. Anthropos - Paris 1971 - P. 207.

(٢٦) Ibid: P. 207.

(٢٧) Ibid: P. 208.

(٢٨) Ibid: P. 208.

المأزق الناتج عنها، الذي يتهدد توازنه بالمداورة، تحت وطأة القمع المفروض عليه، والذي يخشى ردود فعله. يشيع العنف المقنّع مع ازدياد حدة القمع المفروض من الخارج من ناحية، وازدياد إحساس الإنسان بالعجز عن التصدي له من ناحية ثانية.

لقد افترض فرويد وجود ميل معطى بيولوجياً للتدمير يمكن توجيهه إمّا ضد الآخرين أو ضد الذات. وقد اقترح أنّ المازوشية Masochisme هي أساساً نتاج نزوة الموت. وهذه النزوة الخاصة بالموت التي لا نستطيع أن نلاحظها مباشرة، تمتزج بالنزوة الجنسية وفي هذا الامتزاج بالنزوة الجنسية تظهر على شكل مازوشية إذا كانت موجهة ضد الشخص؛ وعلى شكل سادية sadisme إذا كانت موجهة ضد الآخرين. ولقد افترض أنّ هذا الامتزاج بالنزوة الجنسية يحمي الإنسان من التأثير الخطر الذي قد تحدثه نزوة الموت غير الممتزجة بالنزوة الجنسية.

ليس أمام الإنسان في نظر فرويد سوى اختيار: أمّا تدمير نفسه أو تدمير الآخرين إذا فشل في مزج التدميرية بالجنس.

١ ـ العدوانية الموجهة إلى الخارج/ السادية:

ـ ما هي ماهية السادية؟

السادية في أساسها حالة نفسية عامة، وضعية علائقية مع الآخر تتخذ طابعاً مسيطراً. إنّها سيطرة على الآخر وحطّ لشأنه من أجل إعلاء شأن الذات بواسطة العنف.

إنّ كل الأشكال التي يمكن أن نلاحظها ترتد إلى دافع أساسي هو الحصول على سيادة كاملة على الشخص الآخر وجعله موضوعاً عاجزاً لإرادتنا. إنّ إذلال الآخر واستعباده هما وسيلتان لهذه الغاية، والهدف الأقصى هو جعله يعاني دون أن يكون قادراً على الدفاع عن نفسه. إنّ اللذة في الهيمنة الكاملة على شخص آخر هي الماهية الخاصة للنزعة السادية.

نجد ثلاثة أنواع من الميول السادية مترابطة بشكل ما: **النوع الأول** هو الذي جعل الآخرين يعتمدون على المرء وتكون لهم قوة مطلقة غير مقيدة عليهم. **والنوع الثاني** لديه دافع لاستغلال الآخرين واستنزافهم. **والنوع الثالث** هو جعل الرغبة في جعل الآخرين يعانون جسمانياً أو ذهنياً. وهدفها أن تذلّ الآخرين.

عادة ما يكون تبرير السادية عقلياً، وتغطيتها بصياغات من ردّ الفعل بشأن الطيبة المفرطة أو العناية الشديدة بالآخرين.

إنَّ السادي يحتاج إلى الشخص الذي يتحكم فيه، إنَّه يحتاج إليه حيث إنَّ شعوره بالقوة كامن في أنه سيد إنسان ما. وقد تكون هذه التبعية لا شعورية تماماً[٢٩].

وتبدو السادية للبعض (هوبز) «كتضمين عام للبشرية كلها» وجود رغبة دائمة للقوة وهي رغبة لا تنقطع إلاَّ بالموت. إنَّ الرغبة في القوة هي نتيجة عقلانية لرغبة الإنسان في اللذة والأمان. فالشهوة إلى القوة هي جزء من الطبيعة الإنسانية.

وبينما يعتقد فروم أنَّ الرغبة في القوة هي تعبير عن دافع لاعقلاني للتحكم في الآخرين، ينظر آدلر إلى القوة من الجانب العقلاني: الرغبة في القوة هي ردّ فعل مناسب يؤدي وظيفة حماية الفرد ضدّ الأخطار المتولدة عن زعزعته ودونيته (مشاعر الدونية).

الإنسان يرى في القوة الدافع الرئيسي للسلوك الإنساني. وقد وصلت الشهوة من القوة والاقتناع بحقها الذروة. فالعديد من الناس تتأثر بانتصارات القوة وتأخذ القوة على أنَّها الاقتدار. ولكن من الناحية السيكولوجية، «ليست الشهوة للقوة كامنة في الاقتدار بل في الضعف. إنَّها تعبير عن عجز النفس

---

(٢٩) فروم: الخوف من الحرية ـ مرجع سابق ـ ص ١٢٠.

الفردية عن أن تطيق الوحدة. إنّها المحاولة اليائسة لكسب اقتدار ثانوي حيث ينقص الاقتدار الأصيل»[٣٠].

يكمن جوهر السادية في الحاجة إلى توكيد الذات. فهي تهدف إلى السيطرة على الآخرين وإذلالهم، إخافتهم، تحقيرهم. يعتقد السادي أنّ أكبر إثارة ممكنة، تحقيق الذات يحصل عليه من خلال التحقق من قدراته على إنزال العذاب والمعاناة في الآخر. إنّها سيطرة تتميز بالجبروت، تعاش كمجد ذاتي نرجسي. وهي تتضمن نوعاً من نشوة القوة والجبروت. وبذلك يطمئن إلى قوته، ويخفف من حدة قلقه السادي يسقط كل ضعفه على الآخر في حالة من إنكار هذا الضعف بعد تجسيده في الخارج. والهدف هو أن يتمكن من حسم مشاعر القلق من خلال هذا العنف التدميري.

٢ ـ العدوانية المرتدة إلى الذات/ المازوشية:

عندما لا تجد العدوانية طريقها إلى الخارج إلاّ بشكل باهت لا يساعد على تصريفها والتحرُّر من وطأتها داخلياً، فهي ترتد إلى الذات، وتقسو عليها.

إنّها وضعية الرضوخ للإنسان المقهور الذي يلوم نفسه، ويحطّ من شأنها. إنّه يحملها مسؤولية فشله. فهو يشعر بعجزه ودونيته وأنّه غير جدير بالحياة.

وتتضمن هذه الإدانة للذات دفاعاً عنها بشكل خفي. فالإدانة الذاتية والحط من شأنها نوع من التكفير عن الخطيئة تجاه المصير، تتضمن الأول في الغفران. وإدانة الذات بهذا الشكل وسيلة للسيطرة على الميول التدميرية المتصاعدة. فمن خلال هذه الإدانة يفرغ العدوانية المتراكمة من التهديد بالضناء الذي تتضمنه. وإدانة الذات تشكل أسلوباً دفاعياً، وبالتالي السيطرة على القلق المصاحب لها.

---

(٣٠) نفس المرجع: ص ١٣٢.

في حالة العدوانية المرتدة إلى الذات هو بروز نوع من الإزدواجية: هناك ذات مدانة محقرة، وذات أخرى تدينها، تحقرها. هذه الذات الأخرى ضمنية، بها يتماهى الإنسان المقهور، في حربه ضد ذاته المهانة التي يحاربها. إنّه نوع من الاحتيال والمخادعة على واقع لا قبل للمرء بمجابهته، حتى يحتفظ بقيمة ضمنية لذاته الحميمة والحقيقية (الخفية). بذلك يستطيع أن يعيش، وإلاّ فليس أمامه إلاّ الانتحار، إذا لم يحتم بالإزدواجية(٣١).

إنّ أشد الأشكال التي تظهر فيها الرغبات المازوشية هي مشاعر الدونية والعجز واللاجدوى الفردية. يظهر هؤلاء الأشخاص المحاصرين بهذه المشاعر تبعية للقوى التي هي خارج أنفسهم، تبعية للشخص، أو للزعيم أو المؤسسات. وهم يميلون لا إلى تأكيد أنفسهم، بل يميلون إلى الخضوع لأوامر هذه القوى الخارجية. وهم في الغالب عاجزون تماماً عن معايشة شعور «أنا أريد» أو «أنا أكون».

ومن أشكال المازوشية الميل لإيذاء النفس وجعلها تعاني. هناك أشخاص يميلون إلى تعذيب أنفسهم بالطقوس والأفكار القهرية؛ وكذلك الميل إلى المرض جسمانياً. الإنسان المقهور والمقموع الذي لا يستطيع الاحتجاج والتمرد، يعيش معاناته من خلال جسده، الذي يشكل له قناع يخفي الشكوى الوجودية التي لا يتاح لها التعبير المباشر. إنّه يهرب من الفشل والعجز في المرض. وفي هذه الحالة، يجنب الإنسان ذاته الإدانة. إنّه يسقط المشكلة على الخارج ويتنكر لها عندما يقدم معاناته تحت قناع المرض. على أنّ نجاح هذه الأوالية يجد تعزيزاً له من خلال التهرب من المسؤولية، من ضرورة التصدي للمصير وتحدياته. يلقي الإنسان تبعات مصيره على سواه، فبدل أن يستحق الإدانة لتقصيره، يضع المريض نفسه موضع من يستحق العطف والرعاية.

---

(٣١) حجازي مصطفى: مرجع سابق ـ ص ١٧٧.

فكلا الرغبات المازوشية والسادية تميل إلى مساعدة الفرد على الهرب من شعوره الذي لا يطاق بالوحدة والعجز. كلا الميلين هما نتاج حاجة رئيسية تنبع من العجز عن تحمل وحده وضعف نفسه المرء[٣٢].

إنَّ السادي يحتاج إلى موضوعه بقدر ما يحتاج إليه المازوشي. إنَّ عدم القدرة على احتمال وحدة النفس الفردية هو الذي يقضي دائماً إلى نزعة الدخول في العلاقة التكافلية مع شخص آخر. ولهذا يمتزج الميلان المازوشي والسادي معاً على نحو دائم. إنَّهما في الجوهر كامنان من الحاجة الرئيسية نفسها.

٣ ـ الشخصية التسلطية:

يتميز المازوشي ـ السادي بموقفه نحو السلطة. إنَّه يعجب بالسلطة ويميل إلى الخضوع لها لكنه في الوقت نفسه يكون هو نفسه سلطة ويكون عنده آخرون يخضعون له.

ليست السلطة صفة «يملكها» الشخص. السلطة تشير إلى علاقة بين الأشخاص فيها يتطلع الشخص إلى آخر على أنَّه إنسان أعلى منه.

العلاقة بين السيد والعبد تقوم على التفوُّق. إنَّ السيد يريد أن يستغل العبد، فكلما استخرج منه زاد رضاء. وفي الوقت نفسه يسعى العبد إلى الدفاع عن حقوقه. وينشأ الاستياء أو العدواة ضد المستغل. وغالباً ما تفضي هذه الكراهية إلى الكراهية إلى الصراعات التي ترغم العبد على المعاناة دون فرصة للكسب. فالميل عادة هو قهر شعور العداوة وأحياناً إحلال شعور بالإعجاب محله. ولهذا، من الناحية النفسية، وظيفتان:

محور شعور الكراهية المؤلم والخطر؛ وتخفيف شعور المذلة. ونتيجة لهذا، في النوع الكابت من السلطة، تميل أمَّا الكراهية أو الإفراط في التقدير اللاعقلاني والإعجاب بالسلطة في الازدياد.

---

(٣٢) فروم: الخوف من الحرية ـ مرجع سابق ـ ص ١٢٩.

يمكن للسلطة أن تظهر كسلطة باطنية، تحت اسم **الضمير** أو الأنا الأعلى. إنَّ التحليل يبين أن الضمير، الذي احتلَّ مكان السلطة الخارجية بالنسبة للإنسان الحديث الحرّ، يحكم بقسوة مثله في هذا مثل السلطات الخارجية، بل يمكن أن يكون أشد قسوة، نظراً لأنَّ الفرد يشعر بأوامره على أنّها أوامره هو.

هناك أيضاً **«السلطة المجهولة»**: إنّها مقنّعة مثل الرأي العام. ويبدو أنّها لا تستخدم أي ضغط، بل الإغراء. إنّه الإيحاء المخاتل الذي يحاصر كل حياتنا الاجتماعية، دون أن نشك في أنَّ هناك أوامر ننتظر أن نتبعها[٣٣].

بالنسبة للشخصية التسلطية يوجد الأقوياء والمستضعفين. إنَّ حبه وإعجابه واستعداده للخضوع تستثار آلياً بالقوة (قوة شخص أو مؤسسة). ولما كان «حبه» يستثار آلياً بالقوة، فإنَّ الناس الضعفاء تستثير احتقاره آلياً. فالشخصية التسلطية تشعر باستثارة أشدّ كلما ازداد موضوعه عجزاً. إنّه يريد أن يهاجمه ويهيمن عليه ويذله.

إنَّ الشخصية التسلطية ليست «ثورية»، بل «متمردة». إنَّ موقف تلك الشخصية من الحياة يتحدد بنزعاته الانفعالية، إنّها تحب الخضوع للقدر. وقد يبرر القدر على أنّه «القانون الطبيعي» أو على أنّه «مصير الإنسان»، أو على أنّه «الواجب». إنّه دائماً القوة الأعظم خارج الفرد والتي لا يستطيع الفرد إزاءها عمل أي شيء سوى الخضوع. تكمن الفلسفة التسلطية في اليأس، وهي تفضي إلى عدمية[٣٤]. إنَّ العالم بالنسبة للشخصية التسلطية مؤلفة من أناس ذوي قوة ومن أناس بلا قوة (عدم المساواة). إنَّ جوهر الشخصية التسلطية هو الحضور التلقائي للدوافع السادية والمازوشية.

تهدف السادية إلى قوة لا حدود لها على شخص آخر ممتزجة

---

(٣٣) نفس المرجع: ص ١٣٦.

(٣٤) نفس المرجع: ص ١٤٠.

بالتدميرية، وتهدف المازوشية إلى إذابة الفرد في قوة متينة مهيمنة. وتحدث كل من الميول السادية والمازوشية ـ بسحب عجز الفرد المعزول عن الوقوف وحيداً وحاجته ـ إلى علاقة تكافلية تقهر هذه الوحدة.

فالناس عندما يشعرون بضعفهم وعقمهم الخاص، يتجهون غريزياً نحو أولئك الذين يبدو أنهم يمثلون القوة والسلطة. كتب هوركهايمر «عندما يحترم الطفل في سلطة أبيه علاقة أخلاقية، وبالتالي يحب ما يدرك عقله أنه واقع، فإنه يمر بأول تدريب له على علاقته بالسلطة (البرجوازية). الأسرة الحديثة تتضمن حلاً «سادو ـ مازوشي» لعقدة أوديب، فتنتج مريضاً بالشلل وهو «الشخصية السلطوية». كراهية الفرد للأب تؤجل وتبقى بدون حل، وتصبح بدل ذلك جذباً نحو رموز أكثر سلطوية ينصاع لها ويطيعها بلا تفكير[٣٥].

ولذا فالمجتمع الذي يبدو وكأنه يمجد الاستقلال الذاتي الفردي، يولّد العكس في الحقيقة، البرجوازية المازوشية وتوابعها لمطالب سادتهم الساديين.

وهكذا نجد أن الأنماط البشرية السائدة اليوم لم تربى لكي تستطيع الوصول إلى جذور الأشياء. إنهم لا يستطيعون أن يفكروا، أو أن يتحركوا أبعد من مجرد التسجيل البسيط للحقائق. لذلك، فإن الغالبية العظمى من الناس ليست لهم شخصية، لدرجة أن أغلب الناس في مجتمعنا، يعتبرون الكائن البشري «الماكر» ـ المتحذلق هو الكائن «العادي الطبيعي».

من هنا، كانت «الشخصية السلطوية» هي عدوة الحضارة الديمقراطية. إن صاحب مثل هذه الشخصية السلطوية يوحّد بين نفسه وبين السلطة ويحتكم إلى الديمقراطية والأخلاق والعقلانية، ولكن لكي يحطمها[٣٦].

---

(٣٥) هيرمان أرثر: أسطورة العنف من أوروبا إلى أمريكا، ترجمة طلعت الشايب، العصور الجديدة، القاهرة ٢٠٠٠، ص٢١٢.

(٣٦) نفس المرجع، ص٢١٤.

الفصل الثالث

المنظور الفلسفي للعنف

إنَّ المعالجة الفلسفية تتيح النفاذ في الشخصية الإنسانية. وهي تظهر النزاع كجزء لا يتجزأ من الوضع الإنساني.

يدرك الفيلسوف الوجودي العناصر المأساوية في الوجود البشري existence. فحرية الإنسان وسعيه لبلوغ وجود شخصي أصيل يلقى مقاومة. كما أنَّه قد ينتهي في بعض الأحيان بالإحباط، وما دام الموضوع يتعلق بالفرد فإنَّ الوجود ينتهي بالموت. هناك اعتراف، في الفلسفة الوجودية، بالصراع وبألوان من تجارب الإثم والاغتراب aliénation، لأنَّ الإنسان ليس مجرد جزء من الكون على الإطلاق، وإنَّما هو يرتبط به باستمرار، بعلاقة التوتر مع إمكانات للصراع المأساوي[1].

يعتبر «ألبير كامي» Camus شاهداً على الوضع النزاعي للمصير الإنساني، كما يتحسسه الإنسان المعاصر. «الإنسان المتمرد» revolté لا يتمرد على النزاعات الطبقية أو هيمنة السلطات وحسب، بل يهاجم الوضع

(١) ماكوري جون: الوجودية ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ «عالم المعرفة» ـ المجلس الوطني ـ الكويت ١٩٨٢ ـ ص ١٦.

الإنسان في ذاته. «إنّ التمرد في الإنسان هو رفضه أن يعامل بوصفه شيئاً (موضوعاً). فعندما أرفض أن أعامل كشيء فإنني أؤكد ذاتي بوصفي شخصاً، وهذا يعني تأكيداً لكرامة (أو جدارة أو قيمة) الوجود الشخصي»[٢].

إنّ المتمرد ينتصب فوق عالم مهشم ليطالب بوحدته، وهو يعترض بمبدأ العدل النابع منه، على مبدأ الظلم الذي يراه ناشطاً في العالم. فهو في الأساس لا يبغي شيئاً آخر سوى حلّ هذا التناقض. وإلى أن يكون له ذلك، أنّه يفضح التناقض.

إنّ التاريخ المعاصر في نظر كامي هو تاريخ الصراع من أجل امتصاص هذا التناقض. إنّه جهد يائس لإنشاء إمبراطورية الإنسان، وإنّ فشل هذه المحاولة يبرز متى تأصل هذا التناقض في داخل الإنسان ذاته.

إنّ الإنسان، وهو كائن مستقل، يحقق ذاته ضمن فئات اجتماعية، محكوم عليه بالعيش في حالة توتر، مشحونة بنزاعات كامنة تفضي أحياناً إلى العنف. وإنّ الحياة لا تهبه الشعور باكتمال مشبع، ولا بتوازن تام بين تطلعاته الفردية والإشباعات التي يوفرها له المجتمع. فبين تطلعات الإنسان، والجواب الذي يستطيع المجتمع أن يقدمه لها، تبقى الهوة أبداً قائمة، تلك التي تفصل الأمنية عن الممكن. إنّ الإنسان يتخطى المجتمع، إلاّ أنّه يتحتم عليه أن يعرف ذاته ويحققها في المجتمع. فالإنسان، إذ هو معارض بطبيعته، يكشف بهذه الصفة عن أحد جوانب عظمته. إلاّ أنّ هذا الامتياز يسبب له باستمرار ضيقاً وقلقاً.

إذا كان أساس النزاع يكمن في الإنسان نفسه، هذه الحرب الداخلية التي تعتمل في ذات كل إنسان، والتي تكون راكدة في أعماقه، فلا نستغرب أن يكون الإنسان شبه مكره على أن يقذف خارج ذاته هذا العالم الصاخب الذي يعذبه، وأن تكون الجماعات البشرية على هذا الاستمرار في إبراز جانب المجابهة والصراع الذي نعرفه لديها.

---

(٢) نفس المرجع: ص ٣٠٢.

وهذا ما كان «نيتشه» Nietzsche قد أدركه بوضوح: «فقد ابتكر «القطيع» نسق القيم التي يسيطر بها على الجنس البشري». وبعد أن استأثر القطيع بالصفات المميزة للإله، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: من الذي يتكلم؟ إنّ غريزة القطيع هي التي تتكلم. أعني هي التي ترغب في أن تسود ومن ثم تراها تقول: «ينبغي عليك»، وهي لا تسمح للفرد بأن يوجد إلاّ كجزء من كل، ولصالح الكل»[٣].

إنّ العدوانية تشتد حدّتها لدى الفرد، كنتيجة لانعدام الحب وللقيود المفروضة بقسوة مفرطة. إنّ القيود المفروضة تضع الفرد في حالة الشعور بالنقص. ولذا، فهو يسعى وراء التعويض عن هذا النقص، إمّا باللجوء إلى عالم خيالي، وأما بتأكيده شخصيته بالسيطرة وإرادة القوة.

إنّ المجتمعات الحديثة تنمي العدوانية بسبب العبادة الحقيقية التي تخص بها المنافسة. إنّ الفرد المنعزل مضطر لأنّ يصارع غيره، من أفراد جماعته، وأن يتفوق عليهم. وأنّ تفوق الواحد غالباً ما يعني اندحار الآخر. وإنّ النتيجة لهذا الوضع هو تفشي التوتر العدائي بين الناس. فكل فرد هو خصم للجميع. إنّ المنافسة هي تقليص إمكانيات الثقة والارتباط العاطفي بالآخر. إنّ واقع المنافسة هذا، يفقد الناس الشعور بالاطمئنان، وينشر مناخاً من القلق النفسي، الذي من شأنه أن يضاعف العدوانية.

توكيد الذات يتمُّ من خلال إنكار الآخر بواسطة العنف. تنهار روابط الألفة، أو التعاطف، لتحلّ محل تلك الروابط الغربة والعداء، مما يؤدي إلى بروز «الأنوية» والتقوقع على الذات؛ وهذا بدوره يؤدي إلى تضخم أهمية الذات وتبخيس الآخر. بعد قمع مشاعر الحب والتعاطف، والمشاركة، تنفجر مشاعر الحقد الذي يفتح باب العنف على مصراعيه. هذا الآخر المحقّر يفقد حقيقته الإنسانية، ويصبح عقبة يجب إزاحته. ولذلك يصبح

---

(٣) نفس المرجع: ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

فعل القتل مطلباً ضرورياً للدفاع عن الذات وحريتها. وفي هذه الحالة يحل محل المشاركة علاقة السيطرة للذاتية المطلقة التي لا يمكن أن تتأكد إلاً من خلال تدمير الآخر، أو إنكاره بواسطة العنف.

وهكذا ينفجر العنف في حالة من نشوة سيادة النرجسية، سيادة الأنا ممارسة على الآخر.

والواقع أنَّ العنف المدمر هو فعل قوة تسيطر على الواقع، واقع المهانة والعجز.

I ـ التقنية والسلطة والعنف (ماركوز):

لقد بات العلم اليوم تجسيداً فعلياً لموضوعة «بيكون» Bacon الشهيرة «المعرفة قوة». إنَّ العلم يغدو قوة منتجة لأنّه يضاعف إمكانات الإنسان الإنشائية. فبفضْل العلم يتغير العالم أمام أعيننا.

إنَّ التقدم العلمي التقني يمثل أمام البشرية بصورة «جانوس» ذي وجهين، وليس واضحاً حتى الآن بأية هيئة سيراه إنسان بداية القرن الحادي والعشرين. إنَّ العلم والتكنولوجيا، اللذين يملكان إمكانيات هائلة لخلق الظروف أمام ازدهار المجتمع، إنما يوجهان، في المجتمعات الرأسمالية، بفعل القوة المهيمنة، ضد الإنسان نفسه.

إنَّ صنع سلاح جرثومي وكيميائي، وصنع أسلحة مدمرة، والتحكم بوعي الإنسان بواسطة وسائل نفسية، إنَّ ذلك لم يعد مجرد تخيلات، بل إمكانيات واقعية للاستخدام اللاإنساني لمنجزات البيوتكنولوجيا في مستوى التطوُر المعاصر.

لم تعد التقنية تعمد إلى وساطة فكر يسيطر على التقنية، ولم تعد تضطلع بها ثقافة تضفي عليها معنى ما. لم يعد ينظر إلى التقنية كأداة، فقد اجتاحت الحياة الاجتماعية برمتها. وقد أصبح ذلك ممكناً بفضل خضوع النظام الاجتماعي للنظام التكنولوجي، وتكيفه معه.

من مفارقات العالم الراهن، التناقض اللاواعي لدى نفس الأفراد، بين تفاؤلهم التكنولوجي، وتشاؤمهم السياسي. ففي الوقت الذي ندهش لاكتشافات العصر، نحكم بقسوة على نتائجها المباشرة، وعلى أهدافها الأولية، كاستمرار الحرب، وعمليات الغزو والسحق للبلدان الضعيفة، بفعل التقدم التكنولوجي في البلدان القوية. ويلخص «ماركوز» Marcuse وضع المجتمع الصناعي المتقدم: «لم يعد ممكناً، حيال مظاهر هذا المجتمع الاستبدادي التحدث عن «حياد» التكنولوجيا. لم يعد ممكناً عزل التكنولوجيا عن الاستعمال الذي وجدت من أجله. إنَّ المجتمع التكنولوجي نظام سيطرة على مستوى التصاميم والإنجازات التقنية نفسها... إنَّ المجتمع الصناعي المتقدم، بوصفه عالماً تكنولوجياً، هو عالم سياسي»[٤].

١ ـ عنف العقلانية التقنية:

عندما أصبحت التكنولوجيا هي القوة الكلية المحددة لحياة العصر وثقافته في ظلّ مجتمع اضطهادي، أصبح منطقها الذي هو منطق سيطرة الإنسان على الطبيعة المحدد للعلاقات الاجتماعية أيضاً، أي علاقات الإنسان بالإنسان. وهكذا، بدلاً من أن تكون قوة التكنولوجيا قوة تحريرية عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، أمست عقبة في وجه التحرُّر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات.

إنَّ الهيمنة التي تحرزها التكنولوجيا في نطاق وجود الإنسان الخاص، ترتكس على الطريقة التي بها يجد ذاته أو يفقدها. وأنَّه ليقف أعزل أمام نفسه. فيقع بذلك تحت تسلط الشبكات التقنية. ويقف ذلك انفجار العالم الشخصي والداخلي، وتحطيم الأنا، ذلك الأنا الباحث عن ذاته والهارب من ذاته، في آن واحد.

---

(٤) ماركوز هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الآداب ـ بيروت ١٩٦٩ ـ ص ٣٢ ـ ٣٣.

ولما بات الإنسان مستلباً وخاضعاً للمجتمع التقني الذي تزداد سيطرته على كل مناحي الحياة، فإنَّ قوى اللاوعي تنمو بقدر ما تثيرها مستلزمات الأنا المغترب، ونداءات الإغراء التي تنبعث من تصوراته للسلع، والعلاقات الشهوانية مع السلعة. إنَّ اندفاعات الحياة والعدوانية تجد لهما ميادين واسعة للإشباع: فإنَّ «الحب» و«الموت» تحررا من كلّ رقابة، ونزعة الشهوة ونزوة القوة تجدان الفرصة للانطلاق، عبر العديد من الإغراءات التي يوفرها مجتمع الاستهلاك والدمار. إنَّ الاندفاعات العدوانية ونزوتي التدمير والموت تستمر، بعد أن تتحول، على صعيد الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وإنَّ استخدام التقنيات ليشملها في دوافعه اللاواعية وفي أهدافه المرسومة. «وإذا كانت نزوة التدمير مركباً هاماً من مركبات الطاقة التي تفسح المجال أمام السيطرة التقنية على الإنسان والطبيعة، فإنَّ المجتمع في الوقت الذي تتعاظم فيه قدرته على التلاعب بالتقدم التقني يصبح أعظم قدرة على التلاعب بهذه النزوة على مراقبتها والتحكم بها»[5].

وفي الوقت نفسه تبرز مشاعر القلق والخوف. فإنَّه من الممكن، كما بينه «فروم» أن يواكب بعض الاطمئنان الاقتصادي، قلق نفسي وعاطفي. إنَّ إحساس الإنسان الحديث بالعزلة والعجز، وهو نتيجة الطريقة التي يستعمل بها سلطاته التقنية. فإنَّ الإنسان يبدو مدفوعاً «بالمصلحة الذاتية»، ولكنَّ، الواقع هو أنَّ أناه، بجميع طاقاته الواقعية، قد أصبح أداة لأغراض الآلة نفسها التي شيدها[6]. فإنَّ الإنسان الحديث يتعرض لهجوم واعتداء، بواسطة طرق استعمال التقنيات واجتياحاتها المختلفة للمجال الإنساني وللحياة الحميمة الخاصة. ولكن، في الوقت نفسه، يخشى هذا الإنسان التحرُّر منها. فلقد روضته بحيث بات يخشى الحرية.

---

(٥) نفس المرجع: ص ١١٥.

(٦) فروم: الخوف من الحرية ـ مرجع سابق ـ ص ١٠٠.

في هذه الظروف التي يخضع فيها الأنا للعنف، فإنَّ الوضع المرسوم للإنسان وضع عنيف، يجد فيه نفسه مضطراً لأن يكون شيئاً آخر غير ذاته.

أما حاجته إلى تصريف هذا العنف، فإنَّ عدوانية المجتمع الصناعي المتقدم، يمكن أن توجهها نحو الإنتاج والدمار، أو أن تروضها بواسطة عدوانية الرغبات التي تشبعها «إنَّ ما يميز المجتمع الصناعي المتقدم الطريقة التي يخنق بها تلك الحاجات التي تتطلب التحرُّر... وتأييده في الوقت نفسه وتبريره قوة التدمير والوظيفة الاضطهادية لمجتمع الوفرة»[(٧)]. إلاَّ أنَّ حرية بعض الأهواء لا تحرر الإنسان من ضياعه السياسي، وإذا ما وعي الإنسان هذا الضياع وأدركه، كان من الممكن ظهور صور من المعارضة سوف تضطر، في سعيها نحو إدانة نظام بلغ هذا الحدّ من التماسك، لتفجير قوة داخلية مكبوتة، ولتحطيم جمود الأجهزة الضاغطة. وهل من الغرابة، إن برزت ظواهر عنف، غير متوقعة؟.

إنَّ السيطرة الاجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعاً عقلانياً يجرد كل احتجاج وكل معارضة من سلاحهما. إنَّ المجتمع الصناعي المتقدم يلبي الحاجات الفردية للناس؛ إلاَّ أنَّها حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري. وإذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة، فلأنَّها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد Unidimensionneil القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه. المجتمع ذا البعد الواحد يعمل على تزييف وعي الفرد، كما يرى ماركوز، من خلال استبدال الرقابة الخارجية المفروضة من فوق بنوع من الرقابة الداخلية المستبطنة، التي بات معها الفرد الذي يأبى الانصياع والامتثال للمجتمع القائم يعتبر عاجزاً بل مريضاً نفسياً.

إنَّ اللاعقلانية في المجتمع المعاصر لا تكف عن النمو، وأنَّ العدوانية

---

(٧) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ـ مرجع سابق ـ ص ٤٣.

تزداد بروزاً، وأنَّ خطر الحرب يستفحل، وإنَّ الاضطهاد يتفاقم، وأن الإنسانية تتجرد من كل قيمة.

٢ ـ الحضارة والإيديولوجيا القمعية:

إنَّ نمو الحضارة نحو التقدم في الإنجازات المادية، وزيادة سيادة الإنسان على الطبيعة كان يعاكس دائماً وعود هذه الحضارة بزيادة فرص سعادة الإنسان، حتى وصل الأمر بالحضارة التكنولوجية المعاصرة إلى محاولة القضاء على تلك الوعود بتنزييفها نهائياً وإغراقها بالملذات الاستهلاكية، وانتزاع الإيمان بإمكانية تحقق سعادة فردية حرة.

ولقد ساهمت الأيديولوجيا القمعية للسيكولوجيا الأمريكية وتطبيقها في التحليل النفسي، في تدعيم هذا التحويل، من خلال وسائل التوجيه الفكري والإعلامي والتخطيط التربوي. وإنَّ هذه الأيديولوجيا التي تبطن مختلف الجهود الثقافية والاجتماعية، في ظلّ تلك الحضارة، إنما تحاول أن تكرس نهائياً سيادة مبدأ الواقع القائم، كأساس معياري لمختلف الفعاليات الفردية والاجتماعية، وبالتالي فقد اعتبر كل موقف يناهض هذه الأيديولوجية، وكل سلوك يخالف هذا الأساس المعياري، تصرفاً منحرفاً، مرضياً، ينبغي علاجه في العيادة النفسية، إمَّا بإعادة التكيف للمريض مع بيئته، وإمَّا بعزله سواء بتهمة المرض والجنون، أو بوصفه بالمخرّب والإرهابي، إن كان رفض الاندماج مع معقولية المجتمع القائم، وبالتالي متابعة اضطهاده. «فالإنتاجية ووسائل التدمير تنمو بوتيرة واحدة والبشرية مهددة بدمار شامل، والفكر والأمل والخوف رهن بإرادات السلطات...»[٨]. إنَّه الطابع العقلاني للاعقلانية في الحضارة المعاصرة: فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التلفزيوني. إنَّ

---

(٨) نفس المرجع: ص ٣٠.

الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها[٩].

إنَّ الحضارة المعاصرة تنتج في ظلها وسائل الحياة، كما تنتج أدوات الدمار بحيث تجعل من السلوك العدواني نموذجاً يسر على هديه الأفراد والمؤسسات بطريقة مخططة، حيث يصبح «المجتمع... الروح والجسد، في حالة استنفار وتعبئة دائمة للذود عن ذلك العالم»[١٠]. وإنَّ الأنماط الجديدة للعدوان تدمّر دون أن تجعل أيدي الإنسان قذرة أو تجعل عقله يجرّم[١١].

لقد رأى «نيتشه» في المجتمع الصناعي المتقدم النموذج الأعلى لاتحاد السلطة بالمعرفة ابتداء من توظيف العلم في خدمة الطبقة المسيطرة وصولاً إلى ذلك التحويل النوعي الذي أصاب مؤسسة القيم والعلاقات الاجتماعية.

ويرى «فوكو» Foucault أنَّ العقلانية الغربية في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، لم تنتج العلوم والتكنولوجيا فقط، بل أقامت أيضاً منطقاً جديداً يقوم على الإقصاء والاستبعاد والقتل، بحيث ستؤدي هذه العقلانية إلى إقرار لإنسانية ممزقة.

ألم يكن دور العقل في تمظهره التقني كبيراً في قتل الشعوب وتدميرها بوساطة أسلحة الدمار المتطورة؟ إنَّ العنف قد أصبح في عصر العولمة سمة أساسية للعلاقات البشرية. الأساس المنطقي التكنولوجي، هو الأساس المنطقي للسيطرة نفسها. ولهذا السبب فإنَّ العقل يكشف عن وجهه الحقيقي: في زنزانة التحقيق، والمراقبة داخل السجون، والمدارس،

---

(٩) نفس المرجع: ص ٤٥.

(١٠) نفس المرجع: ص ٥٤.

(١١) ماركوز: فلسفة النفي ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ الآداب ـ بيروت ١٩٧١ ـ ص ٢٧٣.

والمؤسسات... وكل هذا، أعمال عنف (مقنّع) تمارسه السلطة بوصفها قوة فعالة.

II ـ العنف المقنّع (فوكو):

ترى فلسفة ما بعد الحداثة» Post-Modernité: «لا يوجد شيء خارج القوة»، ولا يوجد أحد خارج نطاق القوة، فالمعرفة لا تفهم إلاّ في إطار علاقات القوة وتوزيعها، ومن يتحكم فيها يتحكم في كل شيء».

القوة ليست مركزاً ثابتاً، وإنّما مجموعة من العلاقات تتخلل النظام الاجتماعي بأسره بأشكال مختلفة. فالقوة ما أن تدخل في علاقة حتى تصبح سلطة، إذ ليس ثمة قوة دونما سيطرة. إنّ للسلطات تقنيات للانتشار والترابط والسيطرة، بحيث تحولت نحو الأفراد وعملت على توجيههم.

إنّ **السلطة** لا تستمد مصدرها من القاعات البرلمانية، ومراكز السلطة السياسية، بل في سراديب المستشفيات وأجنحة المعزولين وقاعات الدرس ومؤسسات المجتمع المدني.

يلاحظ فوكو أنّ المؤرخين اهتموا **بالجسد كموقع للرغبات**، وأهملوا الجانب السياسي في تاريخية الجسد، من حيث كونه ينغرس في علاقات سلطوية تؤثر فيه؛ فهي تستثمره وتروّضه وتخضعه الأعمال الشاقة (العنيفة). فالجسد لا يكون قوة ناجعة إلاّ إذا كان في آن واحد جسداً منتجاً وجسداً خاضعاً.

في مؤسسات العقاب، كالسجون والمصحات النفسية، تبدو بنية السلطة فيما تمنع وتحجز. المنع والحجز والحجر، يتناول جسد الإنسان أو عقله، أو كلاهما معاً.

إن كلاً من مؤسستي العقاب والحجر (السجن، المصحّ) إنما تكشفان إحدى التقنيات البارزة للكيفية التي يمارس فيها المجتمع سلطته؛ إنّهما

تعبران عن هذا التحوُّل العميق في وسائل مراقبة الإنسان ونزعاته ورغباته الفردية. إنّه التحوُّل من سلطة تمارس العنف والقتل إلى سلطة تراقب وتضبط وتسجن وتطوّع وتستثمر.

١ ـ العين الراصدة:

إنَّ **النظرة المحدقة** موجودة في السجون، والعيادات النفسية، وقاعات المدارس، وفي آلات التصوير الحديثة. إنَّ أنظمة السلطة تشجع الناس على تنظيم أنفسهم دون تهديد فعال بالعقاب، فنحن نستدمج بداخلنا نظرة محدقة إدارية تراقبنا. وهذه النظرة المحدقة المتخيلة هي ما يجعلنا نسلك وننصاع بطرائق معينة[١٢].

وهكذا فإنّه من خلال النظرة المحدقة، من خلال كون المرء دائماً موضوعاً وهدفاً لهذه النظرة، يجري التحكُّم في سلوك «المجرمين» وتأهيلهم، ومن ثم تصبح النظرة المحدقة الخارجية بعد ذلك نظرة محدقة داخلياً، يصبح السجين هو السجّان.

ويرى «بودريار» **Baudrillard** أنَّ السلطة لم تعد موجودة في يد مؤسسات مثل الدولة والسجون، وإنّما أصبحت في يد مؤسسات الإعلام وشركات الاتصالات والمعلومات حيث الإنتاج الوافر لعلاقات السلطة؛ تلك السلطة التي أصبحت تكمن في الشفرات وأشكال المحاكاة والميديا. إنَّ السلطة في مجتمع ما بعد الحداثة هي سلطة قد أصبحت مجردة، وذلك لأنها تتكىء على أسس من الأشكال المحاكية، أكثر من اتكائها على أُسس من القوى والعلاقات الاجتماعية الفعلية. وقد أدى ذلك إلى تصاعف في قوة السلطة التي تنتمي إلى عالم المعلومات والفضاء والصور الرقمية. إنّها سلطة تكمن في هذا الاستخدام البالغ للقوة والجنس عبر الفضاء والأقمار

---

(١٢) عبد الحميد شاكر: عصر الصورة ـ «عالم المعرفة» رقم: ٣١١ ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠٥ ـ ص ١١٤.

الصناعية، حالة فيها العري والفحش والعنف محل العلاقات الإنسانية الطبيعية. إنّه مجتمع علاقات الجنس، ومجتمع علاقات القوة. مجتمع حلّت فيه أشكال المحاكاة الرمزية والواقع الافتراضي وبرامج غرو الفضاء محل الممارسة الفعلية للقوة أو السلطة[١٣].

إنّ موضوع السلطة موجود في كل مكان، حيث تتخلله نظرة سادية خاصة بسلطة منتشرة ومجهولة ويصبح وجودها الفعلي قوة زائدة عن حاجة العملية الخاصة بالنظام.

إنّ الجديد في عصرنا الراهن يتمثل في محاولة أجهزة النظام السياسي الاستيلاء على القرار، والإنتاج فيما يخص قيم السوق. فالعقلانية الغربية هي التي تحدد معاني هذه القيم، وهي التي تقرر مقاييس الحرية.

٢ ـ اللغة أدات مراقبة:

إن اللغة تنزع الآن إلى التوحيد بين محتوى المفهوم الفكري والكلمة التي تعبر عنه بطريقة عامة وموحدة. فالكلمة هي التي تأمر وتنظم، وهي التي تحرض الناس على العمل والشراء والموافقة. وأن الأسلوب الذي ينقلها، يكون خلقاً لغوياً حقيقياً. فبنية الجملة تلخص وتكثف بحيث ينعدم كل توتر وكل «فسحة» بين مختلف أجزائها[١٤]. إن الكلمة لا تحيل إلا إلى السلوك الذي كيفته الدعاية ووحدته. فتصبح الكلمة وتتحول إلى عقيدة. وهكذا تصبح «الكلمة «كليشة» وتتحكم،بهذه الصفة، باللغة المحكية أو المكتوبة. وعندها يحول التواصل آنذاك دون تطور أصيل للمعنى»[١٥]. وتستبد الكلمة وتتحول إلى عقيدة. في مجتمعنا تفقد الفكرة قيمتها، والمهم أن يبقى للكلمة تأثيرها. فإن اللغة تتخذ، على نحو يزداد انتشاراً وفعالية،

---

(١٣) نفس المرجع: ص ١١٦.

(١٤) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سابق، ص١٢٣.

(١٥) نفس المرجع، ص١٢٤.

طابعاً استبدادياً، بل كاذباً أو إرهابياً، يبلغ من تضييقه على الرأي العام، وما يخنق لديه كل معارضة والسعي نحو حرية تودّ لو تقوم «باستعادة» للكلمة تعيد إليها معنى مبتكراً. لقد أصبحت اللغة «أداة مراقبة، وذلك في الوقت الذي تنقل فيه أخباراً فقط، لا أوامر، وفي الوقت الذي تدعو فيه الإنسان إلى ممارسة الاختيار لا الطاعة، والحرية لا الخضوع»[١٦].

وهكذا فإن آليات الرقابة إنما هي آليات ضغط، وأن رقي الأفراد والجماهير «المتقنة» يصبح خنقاً لسائر الآفاق الإنسانية، وسحقاً للإنسان ككل. وإن الرقابات الاجتماعية تتم بواسطة وسائل تقنية تزداد دقة، أداتها تعتمد، من جهة، وسائل علم النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع، ومن جهة ثانية، علم الإلكترونيات والعقول والإلكترونية. إلا أن غايتها هي تجنب التوترات، ومصادر النزاعات. لذا فإنها تسعى إلى إزالة كل ما من شأنه أن يكون أزمة أو احتجاجاً أو تمرداً. إن مجتمع العقلانية المنظمة يملك الوسائل لدمج العناصر البشرية التي تؤلفه، وتكييفها وتهدئتها وإشباعها. وإن الإقناع الخفي يتخذ صوراً عديدة، يبدو أكثرها مخادعة ينبع من الوعي المنحرف. إن هذه اللغة هي لغة إدارة كلية الوجود، «لغة التواصل الوظيفي والموجه، التي تفرض... التوحيد القسري بين هوية الشخص الإنساني والوظيفة»[١٧]. إنها لغة تمارس العنف على الملكات والقوى التي تستطيع أن تقاوم التوحيد الكلي بين الفرد والجسم الاجتماعي الموجه إجرائياً. وتصبح اللغة نفسها أفضل أدوات الرقابة، ليس فقط بنوع القيم التي تنادي بها، بل أيضاً بشكل الاتصالات المنقولة ونمط الإعلام المقدم، والآراء التي تبدعها، والدعاية والطرق التي تفرضها.

إن عالم القول تحول إلى انعكاس للعالم التقني، إذ أنه بات تعبيراً عما

---

(١٦) نفس المرجع، ص١٤٠.
(١٧) نفس المرجع، ص١٢٩.

ينجح وعما يمكن «صنعه». لم يعد إدراكاً للوجود والإنسان، بل استعادة دماغية لعالم أدواتي. وبذا تصبح اللغة أداة من الدرجة الثانية للتنبؤ بعمليات والتحكم بأدوات إجرائية.

إن الفن والشعر والمسرح، كل ذلك يبقى هامشياً، لا صلة له بهذا العالم الكلي. فالنظام يرحب مضامينها الهدامة، ويحاول ترويضها، جاعلاً منها منتوجات ثقافية غير مؤذية، يستطيع استهلاكها، دونما خطر، بعض أصحاب المخيلات المخصية.

ويحدث بذلك نوع من الإرهاب اللغوي، هو مزيج من القمع الذاتي الشخصي والقمع الموضوعي. وترتدي الكلمات سحراً جديداً، لا يكون لها بموجبه من معنى، إلا إذا عكست فقط محتوى العبارات المستخدمة، الإجرائي والوظيفي والتقني.

وفي هذا السياق، فإن اللغة الفوقية لن تكون تفكيراً فلسفياً حول مصير الإنسان، بل سفسطة جديدة للتأكيد بأن كل ما في الإنسان يجد شرحه في هذه الشبكة من العلاقات والروابط، داخل مجموعة مبنية على مختلف المستويات العلمية والإجرائية. وأن كل اعتراض محض كلامي يبدو ضرباً من العبث حيال التماسك الموضوعي والذاتي معاً، لهذا الجهاز المنظم، الذي يخترق كل كشافات العالم الخارجي والعالم الإنساني، والذي يحدد بلعبة متحولاته أشكال العلاقات والتصرفات والتعبيرات كلها.

«فاللغة الوظيفية واسطة نقل، مهمتها التنسيق والربط، إنها لغة متناغمة متناسقة مناهضة في جوهرها للنقد وللديالكتيك. ومن خلالها تمتص العقلانية العاملية وعقلانية السلوك عناصر العقل السالبة، المعارضة»[١٨].

(١٨) نفس المرجع، ص١٣٤.

الفصل الرابع

إشكالية الحق/القوة

يستقطب مفهوم الحق droit مكاناً شاسعاً في الحقل الفلسفي، ليعبِّر عن الحقيقة المطلقة والوجود المطلق، فيمثل من حيث عمقه الدلالي كقيمة وكأسمى ما يتطلع إليه الفرد.

الحق هو ما يجعل وجود الإرادة حرة، إذن فالحق هو الحرية. الحرية عند هيجل لا تعني العمل طبقاً لرغبة ذاتية أو هوى أو ميل بل طبقاً لما هو حق وخير. «إنَّ الدولة هي التحقق الفعلي للحرية العينية»[١]. إنَّ «أساس الحق هو الروح، ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة. والإرادة هي التي تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته في آن معاً. في حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنَّه طبيعة ثانية»[٢].

---

(١) متياس ميشيل: هيجل والديمقراطية ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ دار الحداثة ـ بيروت ١٩٩٥ ـ ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٢) هيجل: أصول فلسفة الحق ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ مدبولي ـ القاهرة ١٩٩٦ ـ ص ١٣٩.

يتراءى الحق كمفهوم مشحون بالدلالة وبالمعنى بحكم راهنية ما يثيره، لكن السؤال الذي يطرح هو: من أين يستمد الحق قوته، هل من سلطة الإكراه أم من قيمه الأخلاقية؟ هل يمكن أن يقام الحق على القوة؟ ألا تتحول القوة التي تطلب تأسيس الحق ضرباً من العنف؟.

إنّها مساءلات تدفعنا إلى أن نحدد علاقة الحق بالعنف في الحضارة المعاصرة التي تقوم على إخضاع الحق والحقيقة للأقوياء.

ليس الحق بمقولة إنسانية مجردة، وإنّما هو تعبير تاريخي لتنظيم العلاقات البشرية. وبما أنّه كذلك، ينبغي التمييز بين الحق الطبيعي والحق الوضعي.

I ـ في الحق الطبيعي والحق الوضعي:

ليس الإنسان كائناً منعزلاً بذاته، بل يستوجب وجوده دائماً وسطاً هو عالم الآخرين. والوجود بالذات يستدعي وجود الآخر، ولا وعي بالذات إلاّ عبر الوعي بالآخر ومن خلاله.

إذا كان تعايش الأنا مع الآخر أمراً حتمياً وضرورياً، فهل يمكن أن نظل معاً أحراراً، أم أنّ هذا اللقاء يفسح المجال ليمارس أحدهما تفوقه وسيطرته على الآخر؟ كيف يحدد العنف علاقة الأنا بالآخر؟.

١ ـ حق القوة/ الحق الطبيعي (هوبز):

يعتقد «هوبز» Hobbes أنّ الذات البشرية عدوانية، يتأصل فيها الشر. فهي مولعة بممارسة الهيمنة على الغير. وبقدر ما تكون أكثر قوة، تكون أكثر تفوقاً والأقدر على السيادة. وليس الحق الطبيعي إلاّ الحرية التي يحق لكل إنسان بمقتضاها أن يستخدم قدرته الخاصة كما يريد للمحافظة على طبيعته، أي على حياته، ومن ثمة أن يفعل كل ما يعتبره، حسب حكم عقله، كوسيلة ملائمة لتحقيق تلك الغاية. فالحق يتكون من حرية القيام بالفعل،

فحق الإنسان يكمن في تلك الحرية التي يتمتع بمقتضاها بفعل ما لا يهدد بقاءه. يرى هوبز أنَّ الحق الطبيعي هو الحرية الطبيعية، في حين أنَّ القانون الطبيعي هو الذي يحدد ويلزم. فالحق الطبيعي هو الحرية غير المحدودة الممنوحة لكل فرد، في حالة الطبيعة، لحماية حياته، والدفاع عن وجوده. وإذا كان الحق يرادف حرية العقل فهو كذلك يعني حرية[٣].

وحده الحق الطبيعي الذي يحكم حياة البشر. للطبيعة حق مطلق على كل ما هو خاضع لسلطانها. وبما أنَّ القوة التي للطبيعة تتوافق والقوة التي لكل الأفراد، فإنَّ لكل فرد الحق المطلق على كل ما هو خاضع لسلطانه. فحق كل فرد يتحدد بالقوة التي جعلت له.

تكشف لنا هذه الرؤية عن تصور ذاتي للحق تتحدد حدوده بحدود الذات، التي تعبر عن قوة الرغبة في الوجود والبقاء. وعلى ذلك فإنَّ الحق الطبيعي لكل إنسان يتحدد بحسب الرغبة والقدرة. فلا حق إلاَّ حق الأقوى، ولا قاعدة في الطبيعة إلاَّ إخضاع الحق لمن هو أشد قوة. فما أن تغدو القوة هي التي توجد «الحق» حتى لا يكون للفرد من هاجس إلاَّ أن يسعى ليكون الأقوى، لكي يحافظ على وجوده. وبما أنَّ هذا هو هاجس جميع الأفراد، تنشأ، عندئذٍ، حالة «حرب الكل ضد الكل». فكل فرد ملزم، والحال هذه أن يمارس كل ما يمتلكه من إمكانيات التي تدعم مركزه وتصون وجوده.

وهذا يعني أنَّ هوبز يعطي الأولوية إلى الحق الطبيعي، لأنه يربطه أصلاً بالحالة البدائية للإنسان بما هو كائن حيواني، أي ملتصق بأنانيته البيولوجية. ويتوقف سلوكه على ما يتمتع به من القوى والإمكانيات المتجذرة فيه. بمعنى أنَّ كل ما يستطيع عليه يغدو من مكتسباته، وبالتالي ينبغي تسويغها تحت صفة الحق بصورة عامة. لذا، يرى هوبز أن يحتكم

---

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية ـ دار التنوير ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ص ١٢٩.

أولاً إلى تلك الدوافع الحيوية المحركة للسلوك الإنساني قبل أن تضبطها أية بناءات من القيم والمفاهيم، توضع فوقها. فالحاجة إلى الدولة، مطلقة السيادة والسلطة، يبررها مجتمع للإنسان المسكون بالعنف الوحشي، والتي تكون قادرة على لجم العنف السائد بين الناس، ولمصلحة أمنهم كذلك.

إنَّ الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «حالة المدنية» أمر حتمي، تقضيه مبادىء العقل، بما ساعد على تحقيق أمن الفرد وسعادته. أي أنَّ خوف الجميع من الجميع هو القاسم المشترك الذي يدفع بالجميع إلى إتقاء شرور بعضهم بعضاً، وذلك بالاتفاق على «عقد اجتماعي» حول إنشاء السلطة ما فوق إرادتهم، بما يضمن الأمن للجميع.

وحتى تتلاءم «الذوات» ويتسنى لها التعايش معاً بعيداً عن العنف والهمجية، فلا يشرّع أحد لنفسه الحق ليكون سلطاناً على الآخر، فإنّه يجب ألا يتعارض الحق المدني والحق الطبيعي (المتمثل في الحرية، أو حق الذات في سيادتها لنفسها)؛ هذا الحق الطبيعي المحايث للذات الإنسانية هو أساس كل حق مدني. وهكذا يؤسس كل حق مدني على حق طبيعي محايث للفرد الذي يعجز بقدرته الفردية عن المحافظة عليه.

إنَّ الحداثة تقاس بتحقيق النقلة النوعية ما بين مرحلتي الحق الطبيعي والحق الوضعي. ولذلك فإنَّ طرح موضوعة حقوق الإنسان إنَّما يأتي في اللحظة التي تتمُّ فيها هذه النقلة بين المرحلتين، بما يجعل الإنسان حقاً في ذاته ليس كمعطى طبيعي بقدر ما هو ثمرة حقيقية لولادة مفهوم آخر مختلف عن مفهوم الإنسان الحيواني، وهو «الإنسان المدني». فالأول قد يكون منحة من الطبيعة، وأمّا الثاني فليس هو إلاّ مصلحة عليا لجهود الترقي البشري الشامل، وبمشاركة تاريخية فعالة من قبل مختلف حضارات الأزمنة السابقة، والمتوجهة نحو تثبيت راهنية الأزمنة اللاحقة بما اكتسبته من موضوعية التنظيم العقلاني الذي يقوم على أساسه مصطلح المجتمع المدني.

ولكن لا يمكن الجزم بأنَّ الأصل الطبيعي قد فقد صولته. خاصة

عندما يُعزى إليه كل تراث العنف الذي يكتنزه مفهوم صراع البقاء المعبِّر عن سطوته المتنامية على مصائر الأفراد والجماعات في كل عصر، وسيطرته شبه المتكررة على مسيرة العلاقات الدولية في مختلف تقلباتها وكوارثها المشهودة، غير المنقضية أبداً والراهنة دائماً. فالحق في الأمن يمكن تبريره استناداً إلى طبيعة الكائن أولاً. أما تنظيم الحق، ونقله إلى مستوى اللاوعي الغريزي، ومن مملكة الفرد وحده إلى العقلنة الموضوعية، والجماعية الشاملة، فإنّه قد ينقل الحق من دائرة حرية الشخص في ممارسته، إلى نطاق القانون وإرغامه. أي أنَّ حقوق الإنسان التي هي في الأصل عناوين رئيسية لحرية الفرد، تغدو واجبات في ظلّ الحق الوضعي، المتجسد في القانون الاجتماعي الشامل[٤]. هذا التمييز بين الطبيعي والوضعي في إشكالية الحق تتمسك به الليبرالية السياسية منذ أرسى دعائمها الأولى هوبز الأب الروحي للفكر «الأنغلو أمريكي، والمرجع التسويغي للإمبراطوريتين البريطانية والأمريكية».

هناك على الجانب الآخر، ثقافة أخرى ترى أن **الحق الوضعي** هو طريق المدنية، لأنّه نتاج التراكم التقدمي الذي يعبر عن غلبة الوعي وقدرته على تخطي الدوافع الغريزية، والذي لا ينقاد وراء ميوله وأهوائه. فلم تبرز ثقافة الحق المدني إلاّ في مدى قدرتها على فرض نفسها كقطب واقعي آخر ومختلف، منافس لقوة الأصل العضوي للكائن الحي، وطرح مشروع الكائن الإنساني مقابله. «فالمدني لا يلغي الغريزي، لكنه مسكون على مرّ العصور بطموح القدرة على كشفه في أعماق ذاته، إلى حد التعرية، بما يجعله عرضة للنقد وهدفاً للتحويل والتنظيم»[٥].

---

(٤) صفدي مطاع: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته ـ «الفكر العربي العربي المعاصر» ـ مركز الانتماء القومي ـ بيروت ٢٠٠٣ ـ رقم ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ ص ٩.

(٥) نفس المرجع: ص ١١.

٢ ـ القـوة والسلطـة:

إذا كان الشرّ متأصل في الذات، والإنسان ذئب للإنسان، والكل في حرب ضـد الكل، إذاً، لا بدَّ للتخلص من «حالة الحرب» من «عقد» Contrat، هو تعاهد الأفراد واتفاقهم على أن يتخلوا عن حرياتهم الطبيعية من أجل حرية مدنية، وإلاّ ستعمُّ الفوضى والذعر، والموت. فهل يضمن هذا العقد حرية حقيقية فعلاً؟.

الخوف من الموت، ورغبة الحفاظ على البقاء يحتمان ضرورة التحوُّل من «الحالة الطبيعية» إلى «الحالة المدنية». الخوف من الموت بسبب الآخر هو الذي يدفع الجميع إلى إتقاء شرور بعضهم بعضاً، وذلك بالاتفاق على عقد اجتماعي حول إنشاء السلطة، ما فوق إرادتهم، بما يضمن الأمن للجميع.

لا مجتمع بدون سلطة، ولا يمكن أن تتكون جماعة وتتماسك، إلاّ بعد أن تحل مسألة السلطة فيها. إنَّ غياب السلطة يؤدي إلى الذعر، والقلق وانعدام الأمن، إلى حالة من الفوضى و«شريعة الغاب». لكن من يملك السلطة، ومن يمارسها؟ وهل القوة وسيلة ضرورية من وسائل ممارسة السلطة؟.

يشترط العقد، عند هوبز، التخلي الكلي بمقتضاه عن الحقوق والحريات لفائدة الشخص الواحد، إليه نعهد بكل ما لنا من سلطة وقوة. وأن يخضع كل فرد إرادته لإرادة هذا الرجل، صاحب السيادة المطلقة.

اعتمدت حجة هوبز في تأييد الحكم المطلق على طبيعة الإنسان: لقد أراد منع الفوضى، إذ لاحظ شرورها؛ وأن يمنح الناس الأمان الذي اعتقد أنَّ الحكام أصحاب السيادة هم وحدهم القادرون على تحقيقه. ولكي يحقق هذه الغاية، نسب إلى الحاكم أو «**الإله الفاني**» القدرة على المحافظة على السلام وسن القوانين وحسم النزاعات، وتحديد ماهية الحقيقة. فمن حقّ من

يحصل على السلطة والسيادة «أن يكون قاضياً أو أن يمثل كل قضاء الرأي والعقيدة باعتبار هذا الأمر ضرورياً للسلام. وبذلك يمنع الخلاف والحرب الأهلية»[٦]. أنّ قانون الطبيعة هو قاعدة عامة ينشئها العقل ويمنع الإنسان بموجبها من اقتراف أي شيء يدمر حياته أو يقضي على وسائل محافظته عليها. «أن سلطة السيادة هي التي تجعل القانون الطبيعي قانوناً»[٧]. فالحاكم يملك السلطة المطلقة واللامحدودة في تقرير الأساليب والوسائل الضرورية لضمان السلام. حتى أنّ المواطنين ليس لهم حتى حق الثورة على الحاكم، إذ ليس هنالك من عقد بين الحاكم والمواطنين، فالحاكم ليس طرفاً في العقد في حين أنّه يلزم الأفراد بالطاعة المطلقة لسلطانه. «أن الحاكم لا يعزل لأيّ سبب، لأنّ عزله سيفتح الباب أمام الفوضى مرة أخرى. غير أنّ العزل قد يكون أيضاً غير شرعي وظالم»، فلقد سلم المتعاقدون حقهم في حكم أنفسهم إلى الأبد. وكان هذا المبرر خيراً، أي حتى يقضى على حالة الحرب التي اتصفت بها حالة الطبيعة[٨].

ولئن كان الحق الطبيعي يقاس بالقوة، فإنّ الدولة لا تتجلى إلاّ بممارسة السلطة، ولا تقوم إلاّ على مبدأ القوة والعنف. ولن يلتزم البشر إلاّ بتدخل سلطة عليا تستأثر بحق الرقابة والعقاب؛ أي بوجود قوة إلزامية قهرية. إنّها دولة السيادة القادرة وحدها على بناء مجتمع السلم، وإحلال النظام وحمايته. فالدولة قوة إكراه وعنف، وينبغي أن يكون عنفها أقدر على لجم العنف الآخر والهيمنة على الغير. وهكذا يتراجع «العنف الطبيعي» إزاء عنف الدولة المشرّع والمعقلن.

كيف يمكن أن يقوم المجتمع المدني على أسس تضمن للجميع

---

(٦) باومر فرانكلين: الفكر الأوروبي الحديث (القرن السابع عشر) ـ ترجمة أحمد محمود ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة ١٩٨٧ ـ ص ١٢٠.

(٧) نفس المرجع: ص ١٢١.

(٨) نفس المرجع: ص ١٢٢.

حرياتهم؟ بغياب القانون يسود حق القوة وتنعدم الحرية. إنَّ القانون هو الذي يضمن الحرية، بل إنَّ طاعته والامتثال له هما الحرية والحق.

٣ ـ حق القوة (روسو):

في حالة الطبيعة، عند روسو **Rousseau**، لا يواجه الإنسان البيئة المعادية إلاَّ بقواه الفردية. وعندما تعجز هذه القوى عن التغلُّب على العقبات التي تضرُّ بطاقة الإنسان على البقاء، عندئذٍ لا يعود من الممكن استمرار حالة الطبيعة. ويجد الناس أنفسهم مضطرين لأنَّ يوحدوا قواهم ويكونوا مجموعة من القوى تخضع لمحرك وحيد قادرة على ضمان الحياة البشرية. هذا الاتحاد للقوى يتحقق من خلال «العقد الاجتماعي» Contrat social. إنَّ تكوُّن المجتمع المدني ينقذ الجنس البشري، إذن، من الهلاك. «إنَّ ما يخسره الإنسان مع العقد هو الحرية الطبيعية، والحق المطلق غير المحدود في كل ما يستهويه ويمكن الحصول عليه؛ وما يربحه هو الحرية المدنية وملكية كل ما يحوزون عليه». وأخيراً يحصل الإنسان على الحرية الأخلاقية، لأنَّ الاندفاع بدافع الشهوة فقط هو عبودية، و«الخضوع للقانون المرسوم هو حريّة»[٩].

تنبع المهمة التي على العقد إيجاد حلّ لها من بعض الحاجات الفرضية للحظة تاريخية معينة: إيجاد شكل من التجمع أو التشارك يدافع بكل القوُّة المشتركة عن الإنسان ويصون ممتلكات كل فرد في الجماعة، ومن خلاله كل واحد باتحاده مع الجميع لا يخضع مع ذلك إلاَّ لنفسه، ويبقى كذلك حراً. والإنسان إذ يطيع القانون إنما هو لا يطيع إلاَّ إرادة نفسه، وأن يخضع الجميع لقوانين هم سطروها تلك هي الحرية، وذلك هو الحق[١٠].

---

(٩) ڤولغين: تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ـ ترجمة سعيد كامل ـ الفارابي ـ بيروت ١٩٨٨ ـ ص ٢٤٤.

(١٠) نفس المرجع: ص ٢٤٥.

فالحريّة عند روسو إذن هي طاعة هذا القانون الذي اختاره الكل. إنَّ الحرية والنظام يتحققان بالتوفيق بين حقوق الفرد وقوانين المجتمع. وما الخضوع للقانون في نهاية الأمر إلاّ الخضوع لإرادة الشعب عامة، لأنَّ مصلحة الإرادة الفردية لا تتناقض ومصلحة الإرادة العامة، فهي جزء منها.

إنَّ العقد الاجتماعي ليس إلاّ عقد الإخضاع يبيّنه روسو كما يلي: «كل واحد منّا يضع معاً شخصه وكل ما يملك من قوة بتصرف الإدارة العليا للإرادة العامة»[١١]. وما القانون إلاّ ثمرة الحرية. وهو بذلك يعبر عن مصلحة الجميع، لأنَّ الدولة لا تعارض الأفراد بل تحمي حرياتهم وحقوقهم. وبما أنَّ هدف الدولة هو الخير المشترك، فالإرادة العامة وحدها يمكنها أن تقود قواها. والخير المشترك يكمن، قبل كل شيء، في الحريّة والمساواة»[١٢].

يرى روسو أنَّ القانون الذي لا يحمي الحق يغدو سلاحاً رهيباً يخضع الحق والحقيقة بيد الأقوى. وما أن تغدو القوة هي التي توجد الحق، وما أن يتوقف الحق على القوة حتى يسود «حق القوّة». وهو حق جائر، لأنّه يولّد العنف والهيمنة والتسلط على من هم أضعف وأقل قوة. ولا يمكن للسلطة أن ترتكز إلى حق الأقوى المزعوم... وعندما يرغموننا على الاستسلام للقوة تصبح كلمة «حقّ» في غير محلها وباطلة»[١٣].

فالحق، عند روسو، يحلُّ النزاع بين الأفراد بعيداً عن العنف، بل إنَّ العنف لا يمكن أن يؤسس للحق، ولا يمكن بأي حال أن يقام الحق على القوة، والخضوع للقوة إنما هو فعل من أفعال الضرورة[١٤].

---

(١١) نفس المرجع: ص ٢٤٥.
(١٢) نفس المرجع: ص ٢٤٩.
(١٣) نفس المرجع: ص ٢٤٣.
(١٤) نفس المرجع: ص ٢٤٣.

الالتزام باحترام الحق هو تجسيد للحريّة. فالخضوع للقانون ليس بإكراه وإنما ينمُّ عن إرادة ذاتية حرة. هكذا يكون الحق مشروعاً. فلا تعارض حينها بين المشروعية والقانون، لأنَّ الحق الوضعي إنما يضمن ويحمي الحق الطبيعي لأنّه ثمرة الإرادة العامة. وحدها الإرادة العامة التي تضمن الحرية بما هي أساس كل أخلاقية بعيدة عن كل ضروب العنف.

إنَّ الشعب الحُر يطيع القوانين لا الأسياد، والخضوع للحكم المنبثق عن الأغلبية لا يهدد الحق والحريّة بل يضمنها، لأنَّ الإرادات الفردية جزء من الإرادة العامة.

أمّا في قانون «الأقوى»، نجد «أنَّ الاستبداد يحلُّ الميثاق الاجتماعي ويلغيه. ولكن بذلك، لا يستمر المستبد سيداً إلاّ بمقدار بقائه الأقوى: يصبح العصيان والتمرُّد عليه لا يقلّ شرعية من السلطة التي ادعاها لنفسه. القوة وحدها تبقيه، والقوة وحدها تقلبه»[١٥].

وهكذا ندرك أنَّ «القوة لا توجد الحق»، وأنّه لمن السذاجة الحديث عن حق الأقوى. إنَّ حق الأقوى هي نفي لأي حق. إنَّ الحرية لا تتحقق إلاّ حيث يوجد القانون الذي تشرّعه الأغلبية. وأنَّ دولة الحق والحريّة هي التي غايتها أفرادها، وهي نفسها ثمرة الإرادة العامة.

II ـ الدولة/ القوة/ الحق:

لقد سارت الحداثة مع «لوك» و«روسو» و«كانط» في اتجاه بلورة تصوُّر متكامل عن الدولة والديمقراطية، التي تحافظ على الحقوق الطبيعية للأفراد وتدعم حقوقهم السياسية.

لقد أراد لوك وروسو بعده أن تكون الدولة نظاماً للحق يدعم الحريّة الفردية والسياسية ويتعارض مع كل استبداد أو طغيان.

---

(١٥) نفس المرجع: ص ٢٣١.

فأصلُ الدولة يكمن في تحوُّل السلطة الطبيعية للفرد إلى سلطة عمومية. وقد كانت فكرة التعاقد الاجتماعي Contrat social بمثابة إدانة لكل استبداد ولكل قوة تدعي أنّها قوة حق. فالحق لا يقوم على القوة، ولا يمكن للقوة أن تكون حقاً مطلقاً. لذلك ليس الحق جزءاً من ماهية القوة. ولا يمكن للسلطة أن ترتكز إلى حق الأقوى. فالقوة هي طاقة فيزيائية، وليس هناك أي حقّ يمكنه أن يترتب على نتائجها. ونحن نستسلم للقوة بحكم الضرورة، ولكن عندما يرغموننا على الاستسلام للقوة تصبح كلمة «حق» في غير محلها وباطلة. نحن نستسلم لهذه القوة ولكن ليس إطلاقاً لأنّه علينا واجبات. لذلك، فنحن لسنا ملزمين بالطاعة إلاّ للسلطة الشرعية. وبما أنّ مركز السلطة الشرعية لا يمكنه أن يكون لا الطبيعة ولا القوة، فيبقى الاستنتاج بأنّ مرتكزها هو الاتفاق والعقد[١٦].

أن تكون الدولة قوة، تلك فكرة وضعها العصر الحديث ضمن مشروعه التاريخي منذ القرن السادس عشر مع ماكيافل وهوبز بعده.

١ ـ إنسان الغاب والحق الطبيعي:

كان **ماكيافل** يبحث عن القوانين الخالدة المتعلقة بالسيطرة على الناس. وما أراد بلوغه إنّما هو القوة والعظمة وتوطيد الدولة (البرجوازية). ومن أجل إقامة نظام قوي متماسك، من دون عوائق، فإنّ على الحكومة أن تنتصر على كل مقاومة، وتطيح بكل العوائق، وتستخدم عنفاً بلا هواد. ولا يمكن أن يضمن ذلك إلاّ بواسطة سلطة دولة قوية[١٧].

فقد اعتبر ماكيافل السلطة السياسية للدولة قوة يتمُّ امتلاكها لأجل إقامة الدولة. لم تكن الدولة وسيلة لتحقيق السعادة، بل هي قوة فعالة غايتها

---

(١٦) ڤولغين: تطور الفكر الاجتماعي في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ـ «روسو» ـ ترجمة سعيد كامل ـ الفارابي ـ بيروت ١٩٨٨ ـ ص ٢٤٣.

(١٧) هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ـ مرجع سابق ـ ص ١٨.

السيطرة والتسلط والإكراه. وبما أنّ الدولة قوة، فلها الحق في أن تدافع عن نفسها بكل الوسائل الممكنة. يطالب ماكيافل بإخضاع كل تردد من أجل ما يبدو له بمثابة الهدف الأسمى: تحقيق دولة قويّة والمحافظة عليها. «الغاية تُبرر الوسيلة»: وينبغي أن يخضع الدين والأخلاق لهذا الهدف الذي هو أسمى هدف للعمل الإنساني؛ وباسمه فقط يمكن الركون إلى الكذب والخداع، إلى الخبث والقسوة والقتل[١٨].

وهذا ما يفسر اعتبار ماكيافل فن الحرب أحد المكونات الأساسية للدولة. لا ينحصر فن الحرب في الصراع والقتال، بل يمتد إلى الحرب النفسية كالدهاء السياسي والمكر والخداع والتبصر واختبار أنجع الوسائل لتحقيق غايات السيطرة والقوة. وإذا كان ماكيافل قد بشر بالدولة القويّة فذلك يعود إلى إيمانه القوي والحازم بإمكانية التقدُم الفكري والأخلاقي[١٩].

أما هوبز فيعطي الأولوية إلى الحق الطبيعي، لأنّه يربطه بالحالة البدائية للإنسان بما هو كائن أناني. ويتوقف سلوكه على ما يتمتع به من القوى والإمكانيات المتجذرة فيه. بمعنى أنّ كل ما يستطيع عليه يغدو من مكتسباته، وبالتالي ينبغي تسويغها تحت صفة الحق.

هذا الحق يعني القوة، مما يجعل من هذه الحالة حالة «حرب الكل ضد الكل». لكنّ هذه الحرب تتناقض مع نزعة حفظ البقاء، ممّا يدفع الناس إلى طلب السلم. وهذا، بدوره، يتطلب أن يتنازل كل فرد عن قسم من حقه المطلق في تملك كل شيء. ويتم هذا التنازل بواسطة العقد، الأمر الذي يعني انتقال المجتمع من الحالة الطبيعية إلى المدنية[٢٠].

---

(١٨) نفس المرجع: ص ١٩.

(١٩) نفس المرجع: ص ٢١.

(٢٠) جماعة من السوفييت: موجز تاريخ الفلسفة ـ ترجمة توفيق سلوم. الجزء الأول ـ دار الجماهير العربية ـ دمشق ١٩٧١ ـ ص ٢٥٦.

الأطروحة المركزية عند هوبز تتمحور حول «طبيعة الإنسان» من حيث هو كائن حيواني مدفوع **بالخوف من الموت** العنيف الذي يسببه له الآخر كعدو، بالقتل. فالحالة الطبيعية عند هوبز ليست سوى «حرب الكل ضد الكل». وأمّا الدولة فهي السلطة المركزية القادرة على بناء السلم المدني، وهي القادرة وحدها على إحلال النظام. إنّ وظيفة الدولة هي إلغاء أهوال الحالة الأصلية، أهوال الفوضى الذي هو مجتمع الإنسان الأول المسكون بالعنف وحده، وإبادة كل الوحوش التي من شأنها أن تهدد السلام والأمن الاجتماعي. وما الدولة في الحقيقة إلاّ أقوى الوحوش جميعاً، إنّها **«لوفياتان»** ـ الشبيهة بالوحش الخرافي ـ **«الإله الفاني»** الذي يحكم على طريقته والذي أمامه تخرس إرادة أي فانٍ آخر[٢١]. يستنتج هوبز إذن الدولة كـ:تاج ضروريّ لقابليات الأفراد الطبيعية، ويؤسس الواجبات السياسية الجوهرية على الحق الطبيعي. إنّ مهمة الدولة من وجهة نظر الحق الطبيعي، والحال أنّ الدولة مدينة من حيث أصلها لقانون طبيعي، تتحدد في ضمان السلام المدني الداخلي[٢٢]. فالدولة قوة إكراه وعنف، وينبغي أن يكون عنفها أقدر على لجم العنف الآخر السائد بين الناس. إنّها آلية ضخمة قائمة على القوّة يجب تبرير وجودها حتى تصبح مشروعة. وتلك هي قاعدة أطروحته حول حالة الطبيعة والحالة المدنية.

ذلك التفكير الذي اعتبر أحد دعامتي النظرية السياسية الحديثة مع فكر ماكيافل، شكل الرصيد النظري الذي تعتمده الأيديولوجيات الكليانية، لبسط سيادتها على المجتمع. وليست العنصرية **الصهيونية** بعيدة عن مفهوم **الوحشية** التي تمارسها ضدّ العالم العربي، بل هي تأكيد لها بالتأويل العرقي (كشعب الله المختار) ذلك أنّ هوبز كان همه البحث عما هو متأصل في الطبيعة البشرية، وهي تلك الانفعالات الأوسع انتشاراً لدى الناس. وأهمها هو

---

(٢١) هوركهايمر: المرجع السابق ـ ص ٤٥.

(٢٢) نفس المرجع: ص ٤٥.

انفعال الخوف من الموت الذي يقع بسبب تفوُّق قوة الآخر الذي يحقق فعل الموت. فيكون ردّ الفعل على خوف الموت هو الرغبة في المحافظة على البقاء. إنَّ الحالة الطبيعية تتميز بشهوة الفرد المعزول اللامحدودة، ولكن بخوفه أيضاً من أي شيء آخر سواه. يولّد الخوف الحاجة إلى الأمن، وتولد الحاجة إلى الأمن الاستعداد للتخلي عن الحريّة الشخصية اللامحدودة، من أجل التمتع في سلام بحرية محدودة. وهكذا فإنَّ العقد الاجتماعي هو نتاج الخوف والرجاء، إنَّه تسوية بين عدوانيتنا اللامحدودة وخوفنا اللامتناهي(٢٣).

ليس الإنسان ذاك الكائن المفطور على السعي إلى خيره وكمال الجماعة، بقدر ما هو عليه كفرد أولاً الاهتمام بمصالحه. أي أنَّ الإنسان ليس هو كائناً مدنياً في الأصل، بل هو الكائن الذي يستخدم الدولة كملاذ لأمنه الشخصي، لا بدَّ منه للحفاظ على حقوقه الطبيعية.

إنَّ الحاجة إلى الدولة إنَّما تتم عبر الخوف، إنَّها مرغوب فيها. صار على الفرد إذا تعرض للعنف أن يلجأ إلى الدولة. تظهر الدولة القويّة كأنجع وسيلة للاحتماء من العنف الذي لا ينتهي.

٢ ـ الدولـة والعنـف (القوة وسيلة للحق):

لا بدَّ أن تمارس الدولة العنف لتحدّ من عنف الأفراد. إنَّ العنف يمارس لخدمة المصلحة العامة، وبالتالي، فهو وسيلة وليس الغاية. فالقوَّة هنا ليست إلاَّ وسيلة للحق، فلا تعارض بين الحق والقوة ما دام الحق هو غاية القوة. هذه القوة تستمد شرعيتها من الغاية التي تصبو إليها، وهي الحق، الحريّة، وتأسيس المجتمع المدني الإنسانيّ. إنَّ القوة الشرعية هي قوة الحق المستمدة من مشروعية سياسية ـ اجتماعية ـ أخلاقية. فيكون الحق غاية والقوة وسيلة لإثباته في الواقع. إنَّ الحق يحتاج إلى القوة ويستند إليها

---

(٢٣) نفس المرجع: ص ٤٤.

ويستدعيها يثبت ويتأكد واقعاً. وبالتالي تبدو الدولة كقوة تلزم أفرادها باحترام القانون ضماناً للحرية نفسها[٢٤].

إذا كانت القوة مبررة ومعقلنة ما دامت تستهدف المصلحة العامة، فلم يمثل الجمع بين الدولة والعنف إشكالاً؟.

حين توظف الدولة القوة لغايات سلطويّة، وحين يقوم الواقع السياسي على الصراع من أجل المصالح واستخدام العنف لحماية السادة الحاكمة وتعزيز نفوذها وتثبيت امتيازاتها، تتحول الدولة من مصدر الحماية إلى مصدر للهيمنة والتسلُّط، وبالتالي، تصبح نقيض الحرية.

عندما يبرِّر الحق وجوده بالقوة، أو حق الأقوى يكون حقاً مزعوماً، ويكون العنف وسيلة حكم؛ ولا تكون الدولة حينئذٍ تعبيراً عن أفرادها الذين تدعي تمثيلهم، وإنَّما تكون أداة قهرهم وإخضاعهم لنفوذها. وتغدو الدولة مجرد وسيلة اضطهاد، وقد استبدلت عنف الأفراد بعنف السلطة المستبدة.

وهكذا، أخضع الحق لمصالح الأقوى. وكأنَّ القوة هي التي توجد «الحق»، وأنَّ الأقوى هو الذي يضع الشرائع ويقرِّر المصير. وتبقى الدولة ـ خلف غطاء الشرعية والقانون ـ هي المصدر الوحيد الذي يستمد منه «الحق» في القمع، والعنف، والاضطهاد.

وفي الواقع، في المجتمعات المعاصرة، ما زال «الحق» بيد الأقوى، تكنولوجيا وعسكرياً. فمن (حق) القوة المتفوقة ممارسة إخضاع الشعوب لسيطرتها، وبسط سيادتها على القوى الأضعف.

إنَّ العنف كان، ولا يزال، يلازم الوجود الإنساني، بل هو مكوِّن لهذا الوجود البشري. و«إنَّ تاريخ الإنسان، بحسب فرويد، هو تاريخ قمعه»[٢٥].

---

(٢٤) التليلي عبد الرحمن: الحق كإقصاء للعنف ـ «عالم الفكر» ـ مجلد ٣١ ـ عدد ٤ ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠٣ ـ ص ٧٧.

(٢٥) Marcuse: Eros et Civilisation - éd. Minuit, Paris 1963 - P. 23.

وإذا كانت أشكال العنف تختلف من عصر إلى آخر، إلاّ أنّها كانت في جوهرها واحدة، فالعنف والاستعباد كانت من نصيب الإنسان في كل المجتمعات. إنّ الهيمنة التي تمارس اليوم على الفرد تتجاوز، إلى حدّ كبير، كل مظاهر السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفراده. فإذا كان ويمارس قبلاً من اضطهاد يتخذ شكلاً لاعقلانياً من أشكال العلاقات الإنسانية، فإنّ السيطرة والاضطهاد الذي يمارس اليوم يتمظهران في طابع عقلاني يجرد سلفاً كل احتجاج وكل رفض وكل معارضة من سلاحها[٢٦].

هكذا كانت حالة السيطرة، سيطرة من جانب من يملك القوة (الأقوى)، سيطرة بواسطة العنف يشرعنه العقل. إنّ عالم الحضارة المتقدمة هو عالم كلّي استبدادي يملك القدرة لا على وأد أي محاولة لمعارضة ونفيه ولا على تمييع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه، بل أيضاً على استنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والفكرية والروحية وجميع القوى الاجتماعية للذود عنه وحمايته.

«إنّ التكنولوجيا المعاصرة تضفي طابعاً عقلانياً على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية... إنّ العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع الاتهام، وإنّما هي تحميها فيصبح الأداء العقلي مواكباً لمجتمع كلي استبدادي[٢٧]. إنّ الحضارة المعاصرة هي حضارة القمع والسيطرة الكلية على الإنسان. وما الإنسان «ذو البعد الواحد» Unidimensionnel إلاّ ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية وعن «الحق» خوفاً من العنف.

إنّ المجتمع «ذا البعد الواحد» قد سعى إلى تزييف وعي الفرد عندما استبدل الرقابة الخارجية المفروضة من فوق بنوع من الرقابة الداخلية

---

(٢٦) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الآداب ـ بيروت ١٩٦٩ ـ ص ١١.

(٢٧) نفس المرجع: ص ١٩١.

المستبطنة. ذلك أنَّ التطوُّر الحضاري اقتضى تشديد القمع وإلحاقه تدريجياً بأشكال السيطرة التكنولوجية واللاشخصية. ولئن تنوعت أشكال السيطرة، فإنَّ ما لم يغب أبداً هو سيطرة الإنسان على الإنسان.

٣ ـ القوة وأحادية السيطرة (إحياء القوة الوحشية في العصر الراهن):

في هذا العصر الذي تسود فيه العولمة، ومع ظهور «الإمبراطورية» المعاصرة، يتطور مفهوم العنف الذي يلازمها، لتغدو نظاماً في الطغيان الشمولي.

الليبرالية الجديدة (الأمريكية) الجانحة نحو أحادية السيطرة المتمثلة في الدولة القوية العاتية، قد أحيت الجانب الطبيعي المادي من فلسفة هوبز الذي يعطي الأولوية إلى الحالة الفرديّة (المنفعة الخاصة)، وإلى حق الأقوى. وتدعي هذه الأيديولوجية أنَّها تمسك وحدها بحقائق العصر. وهي تستخدم قوة الدولة العظمى التي تتيح لها السيطرة على قيادتها ومراكز صنع القرار من قبل دعاتها والمتبنين لمعتقدها.

ويمكن القول: إنَّ أفكار هوبز المستحدثة ليست في الأصل غريبة عن أجواء الفكر السياسي الأمريكي العام، السائد في الحقبة الراهنة. تمارس أمريكا هيمنتها وسيطرتها التي هي انعكاس للدولة المقتدرة، المالكة لتقنية عالية التطوُّر، على دول العالم تحت وطأة مشروعها الإمبراطوري. فكانت تلك الحروب التي افتعلتها في منطقة الخليج بمثابة المدخل لمشروع ولادة القوة الأمريكية العظمى القائدة لبقية دول العام.

يقدم «كيجان» برهانه حول أطروحة القوة Puissance: «أنَّ القوة تحمل في ذاتها ضرورة استخدامها. فالمتفوق ملزم بممارسة ما يدلّ على تفوقه دائماً وإلاَّ سقط تميزه»[٢٨]. إنَّ القوة تبحث عن أهدافها (اختلاق العدو)،

---

(٢٨) نفس المرجع: ص ١٦.

وهي تستخدم ذاتها بطريق العنف الذي تحققه في الآخر. وكأنَّ القوة هي منتجة للعنف دائماً. إنَّها تطالب بالاعتراف، تفرض على الآخر الخضوع لها كأسلوب لازم يؤدي إلى تلقيها الاعتراف بها منه. وهكذا حددت أمريكا أعداءها بالدول «**المارقة**»، ومارست العدوان ضد أفغانستان والعراق، وضد كل بلد ظلَّ بعيداً عن «النظام العالمي الجديد»؛ وكان التهديد أو المعاقبة لكل ما هو خارج عن شرعيته، وليس تابعاً له؛ تارة تنعته **بالإرهاب**، وتارة أخرى **بالأصولية** (كما هو حال الاتهام: لإيران، سوريا، حزب الله، وحماس)، وكل الحركات التحررية المناهضة لدولة التسلط والهيمنة والاضطهاد.

«**فالنظام العالمي الجديد**» المستند إلى القوة التكنولوجية لا يكتفي بكونه «**إرهاباً» متسلطاً وطاغياً** على الشعوب الأخرى المغايرة، ولكنه يرد أن يحول هذه الشعوب إلى رعايا خاضعة له، ويمارس حق التصرُّف في أخص شؤونها الذاتية، مستبيحاً أفكاره وثقافته وعقائده وقيمه[٢٩].

إنَّ الإمبراطورية الجديدة تتميز في كونها تتصدى لأعلى قيمة أنتجتها الحداثة، وهي المدنية لكل الإنسانية التي يعيش عالمنا راهينية تحققها. الإمبراطورية الجديدة هي الشكل المضاد للمدنية الحاملة لثقافة الحداثة، بما هي توظيف لمبدأ القوة والإكراه والتسلُّط. وعلى ذلك، فهي دولة الحرب المستديمة، التي تعمل على تشخيص العدو في كل من يعترضها، أو لمجرد وقوفه خارج دائرتها. وإذا كان العصر عولمياً فينبغي أن يكون أمريكياً بحكم أنها أقوى دولة[٣٠].

من هنا تتمكن القوة من أن تستخدم خصوصيتها الحضارية وتقدمها التقني في تعميم سلطة العنف، وجعل الحرب وحدها تتحكم في مصائر

---

(٢٩) نفس المرجع: ص ٨.

(٣٠) نفس المرجع: ص ٢١.

الحضارات الأخرى. مع الإمبراطورية المعاصرة يتطور مفهوم الحرب التي تلازمها، لتغدو نظاماً في الطغيان الشمولي. فالمعتدي لا يمارس سلاماً ولا يقيم اعتباراً لقضايا السلام العالمي. بل إنَّه في الواقع يمارس الحرب المستمرة تحت دعوى السلام لذاته ولأتباعه. إنَّه السلام بالإكراه الذي يقطع مع الآخر، فارضاً عليه الانصياع لسلطة خارجية عنه.

هنا تجيز الإمبراطورية لسلطتها ممارسة الحق في إدعاء حماية أمنها، وحماية الآخر تحت قناع السلام العالمي[٣١].

إنَّ الوضع التفوقيَّ العسكري والتقني يبيح لأقوياء الغاب الإنساني، أمريكا، أن تتدخل ضد ما تعتبره أخطاراً تهدد الأمن العالمي، أو بالأحرى تهدد قانون هيمنتها الفعلية على العالم.

لم ينحصر دور النظام العالمي الجديد (الليبرالية الجديدة) في الاقتصاد والحروب، بل اقترن مع هذا دور في السياسة والثقافة. ففي معرض نجاح الرأسمالية في التكيف مع التطورات وتجديد «الذات»، استوعبت رأسمالية المركز خطورة حصول موجة جديدة من حركات التحرر الوطني (في العالم الثالث ـ والإسلامي خاصة)، وبالتالي كان عليها أن تعمل بما يحول تطور شكل جديد من حركة التحرك الوطني والاستقلال الفعلية، بعد أن أجهضت معظم حركات الاستقلال إلى مجرد استقلالات شكلية. من هنا أطلق العنان لـ**«ثعالب»** الثقافة الأمريكية ممثلاً في منظمات «فنية»، وثقافية مهمتها اختراق جبهة الثقافة التحررية (وطنية، قومية)، لتعمل باتجاه **«خصي»** مثقفي القوى الوطنية والقومية وذلك عبر تجنيدهم للعمل في هذه المنظمات برواتب مغرية. أما هدفها من ذلك فهو الحيلولة دون إسهام هؤلاء في حركة ثورية جديدة في الوطن العربي. أي تخريب **«الطليعة المثقفة»**، وإبعادهم عن التفكير بالمصير. وأبعد من هذا، فقد تم استخدام المثقفين كأدوات لمشروع

(٣١) نفس المرجع: ص ٨.

النظام العالمي الجديد في إعادة تثقيف مجتمعاتهم بثقافة الخضوع للنظام العالمي، تحت شعار «الانفتاح»، ونشر الديمقراطية.. والحرية، والسيادة، والاستقلال...

إن «حيلة» العقل الثقافية هي عنف رمزي يستند إلى علاقة اتصال من أجل فرض الخضوع؛ ووصل هذه الأفكار السائدة التي يحولها للتكرار الإعلامي أفكاراً شائعة «كونياً» (العولمة، التعددية الثقافية، الديمقراطية، الإنسان العالمي...)، إلى حد تنسينا فيه أنها لا تعبر في الغالب إلا عن واقع أو نموذج ومقياس لكل شيء هو المجتمع الأمريكي.

إن «التعدد الثقافي» (بالمفهوم الأمريكي) هو خطاب حاجب يستند إلى ظاهرة انزلاق معرفي على المستوى الوطني تخدع المعنيين به كما غير المعنيين: إن «التعدد الثقافي» يحمل معه حينما يتم تصديره رذائل الفكر الأمريكي: تشييء الانقسامات الاجتماعية، بصفتها مبادئ المعرفة والمطالبة السياسية. استبدال تحليل البنى وآليات السيطرة بتمجيد ثقافة المخضعين و«وجهة نظرهم» برفعها إلى أوصاف شبه النظرية بالفعل. الخوض في مناقشات لا نهاية لها ولا مفاعيل حقيقية حول ضرورة «الاعتراف بالهويات» ـ دون صلتها الفعلية بالواقع الوطني والقومي ـ وهي محصلة سفسطائية[٣٢].

---

(٣٢) بورديو بيير ـ فاكان لويك: اللغة الكونية الجديدة، العصور الجديدة، ص٨٨.

الفصل الخامس

جدلية القوة/الحق
في التحليل النفسي

تمهيد: هل السيادة لمن يملك القوة؟

إنَّ الحضارة Civilisation والثقافة Culture قد تمَّ بناؤهما، في رأي فرويد، على أساس «إنكار الإشباع النزوي» وبخاصة النزوتين الأساسيتين: الجنس أو إيروس والموت أو ثاناتوس. وكبت نزوة الجنس ينتهي عند عودة المكبوت في صورة الحرب. لقد كان فرويد مقتنعاً بأن «يثمن التقدم الحضاري هو فقدان السعادة».

يمكن للعنصر الثقافي أن ينجم عن المحاولة الأولى لتنظيم تلك الروابط الاجتماعية. وإن لم تظهر محاولة كهذه، فمن المحتمل عندئذٍ أن تخضع تلك الروابط للتعسف الفردي، للفرد الأقوى جسدياً، الذي يمكنه أن ينظمها في اتجاه مصلحته الخاصة ونزواته الغريزية. وقد لا يتبدل شيء إن وجد هذا الأقوى من هو أقوى منه. فالحياة المشتركة لا تغدو ممكنة إلاَّ عندما تتوصل كثرة إلى تكوين تجمع أقوى مما هو عليه كل فرد من أفرادها. وإلى توطيد تماسك شديد في مواجهة كل فرد على حدة. وعندها تتعارض

قوة هذه الجماعة بوصفها «حقاً» «قانوناً»، مع قوة الفرد، المدنسّة باسم القوة الضاربة. والحضارة تخطو خطوة حاسمة، حين تقوم بعملية إحلال القوة الجماعية محل القوة الفردية. إذ أنَّ طابعها الجوهري يكمن في كون أعضاء المتحد يحدّون من إمكانات لذتهم ومتاعهم في حين أنَّ الفرد المنعزل كان يجهل كل حصر من هذا النوع. وهكذا، يكون المطلب الثقافي (الحضاري) القادم هو مطلب «العدل»، أي الضمانة بأنَّ النظام القانونّي المستتب من الآن فصاعداً، لن ينتهك أبداً لصالح فرد واحد. إنَّ الحضارة وهي تواصل تطوُّرها، تبدو عندئذٍ كائنها تسير في طريق تنزع فيها إلى عدم جعل الحق التعبير عن إرادة متحد صغير ـ طبقة مغلقة، طبقة أو أمة ـ، إذ إنَّ هذا المتحد يتصرف بدوره، تجاه جماهير أخرى من النوع ذاته ولكنها، احتمالاً، أكثر عدداً، مثلما يتصرف فرد جاهز للاستعانة بالقوة الضارية، ويفترض أن تكون النتيجة النهائية بناء قانون يكون الجميع ـ أو على الأقل جميع الأفراد الجديرين بالانتماء للمتحد ـ قد أسهموا فيه، مضحّين بنزواتهم الشخصية، ولا يترك من جهة ثانية أيّاً منهم يتحول إلى ضحية للقوة الضارية أو الغاشمة، ما عدا أولئك الذين لم ينتسبوا إليه قط»[1].

يكشف التحليل النفسي أنَّ القوة الجسدية الأكثر تفوقاً كانت هي التي تقرر من يملك الأشياء وإرادة من هي التي تسود. وسريعاً ما أضيفت إلى القوة الجسدية وأستعيض عنها باستخدام الأدوات: فالمنتصر هو من يملك الأسلحة أو من يستخدمها بطريقة أمهر. ومن اللحظة التي أدخلت فيها الأسلحة بدأ التفوُّق العقلي فعلاً يحل محل القوة الجسدية الغاشمة؛ ولكن الغرض النهائي من القتال بقي كما هو[2] ـ للأقوى. الإنسان المعاصر أكثر وحشية وشراسة، بقدر ما يستخدم الأسلحة الفتاكة. أمَّا الإنسان البدائي فإنَّه

(١) Freud: Malaise dans la Civilisation - op. cit., P. 44.

(٢) فرويد: لماذا الحرب ـ «أفكار الأزمنة الحرب والموت» ـ ترجمة سمير كرم ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ٤٥.

يقتل من أجل الحصول على الموارد والخيرات ـ فهو لا يقتل الآخر لاختلاف في الرأي والمعتقد. إنَّ أشكال العنف، في المجتمعات الحديثة، وآلياته تزداد انتشاراً مع التطور الحضاري. مما يعني أن وحش العنف يسكن مخيلتنا، ذاك الذي يجسد شراسة الإنسان وعداوة البشر بعضهم لبعض. «إنَّ الذهن البدائي غير قابل للزوال... فالمراحل البدائية يمكن دائماً أن تستعاد»[٣]. فالفرد يستبد بالآخر بقدر ما تستبد به نزواته ورغباته أو عقائده. فكل شيء حيّ يحاول أن يزيد من قوته بالتغلب على شيء آخر. ويقول نيتشه: «لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حيّ ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمعون إلى السيادة، لأنَّ في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضاً لتتحكم فيمن هو أضعف منها»[٤]. ويواصل نيتشه حديثه قائلاً: «كل ما يجعل الشعب حاكماً، وظافراً، وبارزاً، ويثير الرعب والحسد في قلوب جيرانه يأتي في المكانة الأولى، ويصبح معياراً لكل الأشياء ومعنى لها»[٥].

بنى نيتشه ثورته الفلسفية على محور إرادة القوة Volonté de la Puissance. كان الفكر النيتشوي يتقصى تحت كل مظهر ما ينمّ بإشارة ما عن «إرادة القوة»، المختبىء وراء كل ما يظهر وما ليس له إمكانية متحققة على الظهور.

كانت دعوة إرادة القوة، عند نيتشه، تريد أن تنسف مؤسسات القيم القائمة، أي كل ما يميز مؤسسة المشروع الثقافي الغربي، القائم تحت غطاء قيم العدالة. إرادة القوة هي فعالية تحقق دائم تتمرد على القوالب الثابتة والأطر المغلقة.

---

(٣) نفس المرجع: ص ٢٣.

(٤) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ـ مرجع سابق ـ ص ١٤٣.

(٥) نفس المرجع.

لذا جعل نيتشه همه أن يحرر الإنسان من أيّة أوهام، ويطهرّه من أيّة قيم وثوابت في كل ما ابتناه المشروع الثقافي الغربي.

فالمجتمع المؤسسي هو الواقع الخادع الذي أراد أن يقنعنا دائماً بكونه الواقع الحقيقي. وهو في النهاية ليس سوى تجريد.

وهكذا، فإنَّ ثمة واقعاً مكبوتاً، يزيفه واقع آخر مصطنع. بمعنى أنَّ إرادة القوة هي الواقع الحي الحقيقي ولكنه غير الموجود في الوقت ذاته. كان ماركس Marx ينشد هو كذلك إرادة القوة: أنَّ وسائل الإنتاج تزّيف واقع قوى الإنتاج. فتكون النتيجة مجتمعاً منحرفاً، لا عقلانياً، ولكنه يدّعي أساس العقلانية. إنَّ قوى الإنتاج، صيغة متحققة تاريخية للقوة، ولكن تكبتها علاقات الإنتاج.

ويرى فوكو أنَّ ثمة قوة من ناحية، وسلطة من ناحية مقابلة. وأنَّ السلطة ليست سوى انحراف للقوة. «إنَّ القوة مكبوتة تحت اسم آخر مشرّع ومشروع هو: السلطة». تصدى فوكو لمشروع «القوة»، أي قدرة المجتمع المعاصر في ظلّ حداثة جديدة، على استعادة القوة لدلالتها، بعزل كل التباس سلطوي حول اسمها.

إنَّ ثورة النقد كانت تتقصى المكبوت لتسعيد حضوره. لذا، فإنَّ تحرير العقل يعيد التطابق بينه وبين القوة. يجعله يعرف في ذاته أنّه هو القوة، خالصة، من كل تحديد أو لبس.

I ـ رسالة فرويد إلى اينشتاين:

ورد موقف فرويد ـ بخصوص مسألة العنف ـ في رسالة جوابية إلى العالم «أينشتاين» Einstein (عام ١٩٣٢). فقط كان هذا الأخير قد طرح على فرويد سؤالاً خطيراً فيما كانت معالم الحرب العالمية الثانية تلوح في الآفاق، يقول: ما الذي يمكن فعله لحماية البشرية من الحرب ولعنتها؟.

وقد قدم فرويد في تلك الرسالة مساهمة تفسيرية عميقة من الناحية العلمية، مردوفة بموقف سياسي. ولا بأس من عودة إلى مفاهيم فرويد الواردة في تلك الرسالة.

في الرسالة الموجهة إلى أينشتاين، حاول فرويد أن يستخدم نظرية التحليل النفسي لتفسير أخطر أمراض الإنسان النفسية: نزعة الحرب.

كان فرويد قد أكد على قوة الحياة بوصفها المصدر البيولوجي للدافعية عند الإنسان. بيد أنَّ التدمير الهائل الذي خلفته الحرب جعل مؤسس التحليل النفسي يقتنع بأنَّ الإنسان لا يسير مدفوعاً بالليبيدو وحسب، بل بجملة أخرى من النزوات (نزوة الموت). وقد رأى في العدوان الصريح المظهر الخارجي لهذه النزوة. إلاَّ أنَّ ما هو أكثر أهمية هو تقدير فرويد لدور التدمير الإنساني: إنَّ الإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من الرغبة في التدمير، لأنَّ الميل التدميري متجذر في تكوينه البيولوجي. إنَّه يواجه ثنائية التدمير الموجه إمَّا نحو ذاته، وإمَّا نحو العام الخارجي. كما أنَّه لا يستطيع أن يتحرر نهائياً من ذلك الصراع المأساوي، أي تدمير نفسه أو تدمير الآخرين.

لقد أحسّ أنَّ التفاؤل الذي ساد عصر التنوير كان وهماً، واستنتج أنَّ الإنسان، بطبيعته، مهيأ للتدمير. ولأنَّ فرويد كان «مصلحاً»، فقد صدمته الحرب بقسوة؛ «ولم يبقَ أمامه إذن سوى اكتشاف أسباب المأساة داخل طبيعة الإنسان»[٦].

إن لنظرية فرويد دلالات عملية هامة. إنَّ الفكرة تدل على أنَّ العنف هو الشكل الطبيعي الذي يتخذه السلوك العدواني ما لم توقفه قوى كابحة.

إنَّ قوى الكبح تتطور إبان مرحلة الطفولة كنتيجة لحل عقدة أوديب وما يتبع ذلك من تكون «الأنا الأعلى». وهذا يدل على أنَّ ممارسات تربية الطفل الهادفة لتعزيز الكوابح ضد العدوان لديها الكثير من الأمل في التخفيف من العنف.

---

(٦) Fromm E.: La crise de la Psychanalyse - éd. Anthropos, Paris 1971 - P. 49.

١ ـ الحـق والقـوة: السيادة لمن يملك القوة:

يطرح أينشتاين وجهة نظره عبر تلك الرسالة في موضوع الحرب من خلال تناقض موضوعي الحق والقوة. فيقترح فرويد في رسالته عليه استبدال كلمة «قُوة» Violence. ثم يمضي يناقش موضوعه على ضوء ما يمكن تسميته البديهيات المهملة رغم أهميتها.

مثلاً: أنَّ المبدأ العام لاستخدام العنف هدفه حلّ النزاعات بين الناس حول مصالح معينة. وإضافة إلى أنَّ استخدام العنف يؤدي إلى إنهاء وتحطيم أحد طرفي الصراع وقتله فإنَّ قتل الخصم يرضي ميلاً غريزياً[٧] لدى القاتل. وبمرور الزمن «والصراع» يقتنع عنف المنتصر بإخضاع الخصم واستخدامه للقيام ببعض الخدمات. وهنا، حلّ **الاستعباد** محل **القتل والإبادة**. وكان ذلك تطوراً إيجابياً من حيث المحتوى التاريخي.

هكذا، إذن، هي الحالة الأصلية للأشياء: **السيادة لمن يملك القوة الأكبر**. السيادة للقوة الوحشية أو للعنف الذي يدعمه التفكير[٨].

يتابع فرويد هذا التحليل، ليتوصل إلى أنَّ العنف الذي بدأ فردياً، أي بقوة شخص واحد يملك حقاً معيناً في مصلحة معينة، كفّ عن أن يكون قوة، حين توحد الأفراد ونتج عن اتحادهم قوة الجماعة. «فالوحدة تصنع القوة»[٩]. إذن العنف يمكن تحطيمه بالوحدة، وقوة أولئك الذين اتحدوا غدت تمثل القانون تجاه عنف الفرد الواحد. بمعنى أنَّ «الحق هو قوة الجماعة» الموحدة، والمضادة لعنف الفرد. ويضيف فرويد «أنَّ السيادة لم تعد لعنف الفرد بل لعنف الجماعة»[١٠].

---

(٧) فرويد: لماذا الحرب؟، أفكار لأزمنة الحرب والموت ـ دار الطليعة ـ ص ٤٥.
(٨) نفس المرجع: ص ٤٦.
(٩) نفس المرجع: ص ٤٦.
(١٠) نفس المرجع: ص ٤٦.

لكن لكي يكون بالإمكان الانتقال من العنف الفردي إلى هذا الحق الجديد أو العدالة الجديدة، كان لا بدّ من تحقيق شرط سيكولوجي هو: أن تكون وحدة الأكثرية ثابتة ودائمة. من هنا كان لا بدّ للجماعة من أن تدعم باستمرار وأن تضع الأنظمة التي تتوقع مسبقاً خطر التمرد. هنا، يتم التغلب على العنف بانتقال القوة إلى وحدة أكبر، وهذه الوحدة يتحقق تماسكها بقيام روابط عاطفية بين أفرادها[١١].

لكن على صعيد الواقع الفعليّ، نجد أنّ الوضع يتعقد نظراً لأنّ الجماعة تتألف من عناصر متفاوتة القوة. عدالة الجماعة إذن تصبح تعبيراً عن درجات القوة المتفاوتة الحاصلة ضمنها. وقد يتكيف الحق تدريجياً مع التوزع الجديد للقوة، فيعقب ذلك تمرد وحروب أهلية، ومحاولات جديدة لحلّ المشكلات القائمة عن طريق العنف.

وهكذا فإنّ نتيجة هذه الجهود الحربية كلها لم تكن سوى أنّ الجنس البشري استبدل بالحروب العديدة الصغيرة حروباً نادرة لكنها أكثر تدميراً[١٢].

لذا، فالحرب هي أمر طبيعي إذ أنّها ترتكز على أساس بيولوجي: فنزوة العدوان أو التدمير هي علة الحروب ومحاكم التفتيش. وهي السبب في أنّ الحرب «لا يمكن تجنبها مستقبلاً إلاّ بشق الأنفس». ويحدثنا فرويد في رسالته عن نزوة الكراهية والتدمير والتي «تلتقي في منتصف الطريق مع جهود تجار الحروب»[١٣].

لقد كان فرويد مناهضاً للحرب ويرى في نفسه داعية للسلام. ومع ملاحظته لاستعداد الإنسان المسبق للانخراط في الحرب المتجذرة في نزوة الموت، فإنّه يعلن أنّ الميول التدميرية ستصبح مع نمو الحضارة أكثر تخزيناً

---

(١١) نفس المرجع: ص ٤٧.
(١٢) نفس المرجع: ص ٤٩.
(١٣) نفس المرجع: ص ٥١.

(من خلال الأنا الأعلى)، ويعبِّر عن الأمل في ألا يكون التفكير خيالياً في أن يؤدي تخزين العدوان والرعب مما قد تسببه حرب ثانية، إلى وضع حدّ لجميع الحروب في مستقبل غير بعيد(١٤). ويؤكد فرويد في رسالته أنَّ داعية السلام هو من ينكر إشباع نزواته ودوافعه الفطرية ويتخذ لنفسه أهدافاً ثقافية بديلة لها.

إنَّ الوضع الأمثل للأمور هو أن تنشأ جماعة من الناس يخضعون حياتهم النزوية لسيادة العقل المطلقة(١٥).

إنَّ الأمل الوحيد، يكمن في هذه النخبة التي تكون قادرة على استخدام عقلها دون خوف في معركة الحقيقة.

لقد اعتبر فرويد أنَّ النخبة، التي تمتنع عن إشباع رغباتها الغرائزية تستطيع أن تقوم بإنجازات ثقافية. كان مثال فرويد هو السيطرة على المشاعر بواسطة العقل. إنَّ التحليل النفسي هو الوسيلة التدريجية لاقتحام «الهو». إنَّ تطور الأنا يتقدم، من معرفة النزوات إلى السيطرة عليها، ومن الخضوع لها إلى صدّها.

ولكن ما هو أكثر مأساوية أنَّ العقل الذي يعني انتصاره لدى الإنسان، تتويجاً لجهود التحليل النفسي، قد خسر معركته الكبرى بين ١٩١٤ و١٩٣٩. فالحرب العالمية الأولى، وبداية الحرب العالمية الثانية، كانت كلها محطات متلاحقة في تجريح العقل.

ويحدثنا فرويد عن الإنسان البدائي الذي لا تزال سماته العقلية جزءاً من مكونات لا وعينا فيقول: «لقد كان في حقيقة الأمر كائناً جباراً أكثر قسوة وأكثر خبثاً من الحيوانات الأخرى. كان يشتهي القتل ومارس القتل بالفعل». ولكن إذا حدث وتخففت لفترة القيود الاجتماعية المفروضة على نزوات

---

(١٤) نفس المرجع: ص ٥٨.

(١٥) نفس المرجع: ص ٥٦.

العدوان، خلال الحرب، فإنّ الإنسان المتحضر يرتد إلى حالته البدائية. ربما لم تكشف الحالة الأولية للعقل عن ذاتها لأعوام عدة إلاّ أنّها قائمة على الرغم من ذلك، بحيث يمكن أن تعود في أي فترة لتصبح أسلوب التعبير عن القوى الكامنة في العقل وكأن كل ما حققه الإنسان من تطوُّر وارتقاء قد انحلّ وتهافت. إنّ المراحل البدائية قابلة دوماً للعودة من جديد.

وهكذا «فإذا شئنا أن نحكم على أنفسنا بمنطق رغباتنا الكامنة في اللاوعي فنحن جميعاً مثل الإنسان البدائي، **عصبة من القتلة**»[١٦].

وإذا استعرضنا تاريخ الإنسانية لوجدنا أنّه تاريخ «مفعم بالجريمة». فحين نقرأ عن فظاعات الماضي، يبدو أحياناً وكأن الدوافع المثالية لم تكن إلاّ حجة تسترت بها النزعة التدميري. إنّ التاريخ الذي أثبت بشكل مأساوي صحة آراء فرويد، بين أنّ تقويماً للإنسان، أكثر واقعية وعمقاً، لا بدّ له من أن يتزعم اعتباراتنا الاجتماعية.

وهكذا نستنتج أنّ القانون كان في الأصل عنفاً غاشماً: فقد كان هناك طريق أفضى من العنف إلى الحقّ أو القانون؛ فالحق هو القوة: قوة الفرد أو قوة الجماعة (عنف الجماعة). فالقوانين توضع بواسطة ومن أجل الطبقة الحاكمة. إذ أنّ «السلطة تقوم على امتلاك القوة»[١٧].

٢ ـ ما الخروج من هذا المأزق الوجودي؟

يعتقد فرويد إنّ منع الحرب سيكون في إقامة «**سلطة مركزية**» وتزويدها بالقوة الضروريّة. لكن «عصبة الأمم»[*] لا تملك سلطة خاصة بها ـ إذ أنّ السلطة هي دائماً في ما يملك القوة ـ كما هي حال «مجلس الأمن» وأمريكا اليوم ـ التي تملك القرار، لأنها أقوى أقوياء الغاب.

---

(١٦) نفس المرجع: ص ٣٧.

(١٧) نفس المرجع: ص ٥٠.

(*) الأمم المتحدة.

من جهة ثانية، إذا كان الاستعداد لخوض حرب أثر من آثار النزعة التدميري، فإنَّ إدخال الإيروس (الحب) لا بدَّ أن يفعل فعله ضد الحرب[١٨]؛ كذلك تقوية العقل للتحكم بالحياة النزوية. «إنَّ كل ما يدعم نمو الثقافة يفعل في الوقت نفسه ضد الحرب»[١٩].

يرى فرويد أنَّ التحليل النفسي قد اكتشف تفوق النزوات، لكنه لا يعني الإعجاب بهذا التفوق. فصياغة الشروط الآتية من النزوات يفيد الانتصار التطوريَّ المقبل للعقل وللروح، انتصار التنوير. فحتى وإن «كان الذكاء البشري بلا قوة في مواجهة الحياة النزوية... وكان صوت العقل ضعيفاً، فإن لن يتوقف عن التمكن من جعل نفسه مسموعاً. إنَّ في ذلك إحدى النقاط النادرة التي يمكن التفاؤل بها، بالنسبة إلى مستقبل البشرية»[٢٠]. كان العقل، بالنسبة إليه الطاقة الإنسانية الوحيدة التي تستطيع المساهمة في حلِّ مشكلة الوجود، أو على الأقل، في تخفيف الألم الملازم للحياة البشرية.

يؤمن فرويد بالإنجازات الرائعة التي حققها العلم في سبيل خدمة البشرية، معلناً: «أنَّ العلم ليس وهماً، ولكن سيكون وهماً الاعتقاد بأننا نستطيع أن نجد عند غيره ما لا يستطيع أن يعطينا إياه»[٢١].

وهكذا، فإنَّ التطوُّر المستقبلي للإنسانية لا يمكن رؤيته خارج إطار المفاهيم الجديدة التي قدمها فرويد.

II ـ المعرفة/ القوة (بيكون ـ ديكارت):

يؤكد «بيكون» Bacon «أنَّ المعرفة هي قوة الإنسان». وإذا كانت

---

(١٨) نفس المرجع: ص ٥٥.

(١٩) نفس المرجع: ص ٥٩.

(٢٠) Freud: L'Avenir d'une illusion éd. P.U.F., Paris 1976 - P. 76 - 77.

(٢١) Freud: L'Avenir d'une illusion éd. P.U.F., Paris 1971 - P. 80.

المعرفة قوة، فإنَّ الطبيعة هي «مملكة المعرفة الإنسانية، والميدان الوحيد المأمول للإنسان»[٢٢]. هذا المنهج التجريبيّ هو الذي يحقق وعد التوراة بأن يصبح الإنسان سيد الكائنات وتاج الخليقة وبطل الرواية الكونيّة. ولم يكن سهلاً بالنسبة لـ «ديكارت» أن ينقل هم المعرفة وموضوعها من الكونيات اللاهوتية إلى الفيزياء. استطاعت استراتيجية المعرفة العلمية، في نموذجيتها الديكارتية، أن تؤسس جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم. فكان لها تقدم تقني لا يغير من منظر العالم حول الإنسان فقط، بل يغير الإنسان نفسه. كان العلم الجديد يعيد كل يوم بناء الخطاب المعرفي الشامل الذي يقلب أنظمة الفهم والتعامل والاجتماع والإنتاج[٢٣].

العالم الجديد كان انتصار قوة جديدة (البرجوازية). إنَّ ثورة حقيقية هي بالنسبة لمجتمع ما يكون الاهتداء بالنسبة للفرد: تغيُّر في الغايات وفي اتجاه الحياة والتاريخ. ومنذ النهضة، يبدو أنَّ العلم والتقنيات قد نابا عن الدين. فإنَّ عدداً كبيراً من المعاصرين يعزون لهما الإيفاء بجميع الأماني البشرية. لقد وعدنا العلم بالقدرة الكلية، بالجبروت. وكان ديكارت يبشرنا بعلم يجعلنا «سادة الطبيعة ومالكيها». وبالفعل، أنّه أنجز منذ أربعة قرون صنائع رائعة. يقول «غارودي»: ما من شيء أفضل من هذا خدم إرادة القوة في الإنسان، إلى حدّ أنّه أمنّ للغرب، الذي أخضع كل شيء لتطوُّر العلوم والتقنيات البروميثي، أربعة قرون من الهيمنة العالمية، هي أول هيمنة شاملة في التاريخ البشري[٢٤].

---

(٢٢) الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ «عالم المعرفة» رقم ٢٦٤ ـ ص ٦٨.

(٢٣) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠، ص ٦٨.

(٢٤) غارودي روجيه: نداء إلى الأحياء ـ ترجمة ذوقان قرقوط ـ دار دمشق ـ دمشق ١٩٨١ ـ ص ٣٩.

فقد أتاحت العلوم والتقنيات استبعاد الأوبئة الخطرة التي كانت تدمّر العديد من الناس، ولكنها أتاحت كذلك تدميرالعديد من الكائنات البشرية الأخرى. وعندما يرفض العلم والسياسة البعد المفارق للإنسان، سلطانه الذي لا يقهر في استعادة التحكم بمصيره، فليس من المؤكد عندئذٍ أن نعرف ماذا تصبح السياسة والعلم والإيمان. يقول «غارودي»: تصبح السياسة والاقتصاد تكنوقراطيين، أعني أنها لا يعودان يطرحان سؤال «الماذا»، سؤال الغايات وإنّما فحسب سؤال «كيف» أعني السؤال عن الوسائل. فالعلم يصبح «علموياً».

ولما كانت «العلموية» scientisme هي تلك الخرافة، المعتقد الباطل الذي، بفصله العلم عن الحكمة والوسائل عن الغايات، يجعل من المعرفة ليس فضيلة في خدمة السيطرة على الذات وتحقيقها، ولكن سلطاناً في خدمة **إرادة القوة** باتجاه الطبيعة وباتجاه الآخرين من البشر(٢٥).

ويكمن التهافت الفلسفي للنزعة العلمية المفرطة (العلموية)، لا في كونها تتجه نحو المشكلات التي يثيرها تطور العلوم، وإنّما في ابتعادها عن مسألة الإنسان، التي أصبحت في الأزمنة الحديثة، وفي عصرنا الراهن، المشكلة الأساسية للفلسفة(٢٦).

وهكذا، تصبح النزعة العلموية عندئذٍ طريق مفتوحة، أمام من يمتلكون السلطات والإرادات التقنية، إلى التوسع والسيطرة، بحجة خدمة البشرية والعمل على زيادة رفاهيتها.

إنّ الحوار الداخلي بين العلم والفلسفة منذ أن أرست تقاليده ثقافة الإبستمولوجيا الحديثة كانت تطرح دائماً قيمة التقدم العلمي ذاته، من أجل أن تعيد تقييم النظام العقلاني السائد فيما إذا كان يتطابق حقاً مع دعوة التنوير

---

(٢٥) نفس المرجع: ص ٢٢.

(٢٦) أويزرمان ثيودور: تطور الفكر الفلسفي ـ ترجمة سمير كرم ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ ـ ص ١٠٧.

الأصلية في التحرير الشامل والمطلق، أم أنّه مع كل خطوة تقدم تقني تتولد أشكال أخرى من الهيمنات داخل الخطاب المعرفي ذاته[٢٧].

لقد وجد العقل نفسه أنّه وسيلة استبداد واستغلال جديدين يولدان تناقضاً هائلاً بين شمولية العقل وأقلية الفئة الاجتماعية التي تستفيد منها. سواء كانت هذه الأقلية طبقية داخل المجتمعات التقنية، أم كانت استغلالاً عالمياً يقوده الغرب ضد العالم اللاصناعي. لقد وقع العقل نفسه تحت سيطرة لا عقلانية حديثة مقنعة، فرضها تناقض نظامي الإنتاج التقني والإنتاج المعرفي، كما كشف ذلك جيل كامل من فلاسفة الغرب صدمته أحلام ثورة التنوير، التي أصبحت في هذا العصر ثورة مغدورة[٢٨].

١ ـ المعرفة ـ السلطة (فوكو):

إنّ إرادة الحقيقة في الثقافة الغربية ظلت دوماً في عمقها إرادة قوة. فالحق ـ في تصور «فوكو» ـ هو نتيجة القوة، يفرضه أصحاب المصلحة، ولذا لا يمكن فصل الحقيقة عن القوة. «لا يوجد شيء خارج القوة، ولا يوجد أحد خارج نطاق القوة، فالمعرفة لا تفهم إلاّ في إطار علاقات القوة وتوزيعها، ومن يتحكم فيها يتحكم في كل شيء»[٢٩]. والقوة في هذا السياق ليست فقط تهيمن على الواقع وإنّما تعيد إنتاجه، وهي لا تكبح جماح الناس، وإنّما تعيد صياغتهم. والقوة ليست مركزاً ثابتاً، وإنّما مجموعة من العلاقات تتخلل النظام الاجتماعي بأسره بأشكال مختلفة.

يكشف فوكو عن مظاهر الإكراه والإقصاء في الممارسات الاجتماعية الحديثة، المرتبطة بالأنساق المعرفية، من حيث كونها توظيف بعض العلوم

---

(٢٧) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي ـ مرجع سابق ـ ص ٧١.

(٢٨) نفس المرجع: ص ٧١.

(٢٩) المسيري عبد الوهاب ـ التريكي فتحي: الحداثة وما بعد الحداثة ـ دار الفكر ـ دمشق ٢٠٠٣ ـ ص ٩٠.

والمعارف في تكثيف حضور السلطة وتجذيرها. وهكذا اتجه اهتمام فوكو إلى ممارسات عزل «المجانين» و«المرضى».

يعتبر فوكو أنَّ «المجنون» قد أصبح في العصر الحديث موضوعاً لمؤسسات تسيره وتنظمه. ففي العصر الحديث عرف المجتمع انقساماً بين المجنون والعاقل، ليس فقط بواسطة المعارف، ولكن بواسطة المؤسسات أيضاً، مثل مؤسسات العزل أو الحجز، أو المؤسسات الطبية.

يتحدد، إذن، مفهوم المعرفة ـ السلطة بالجمع والربط بينهما. وهذا الجمع والربط يؤدي إلى نتيجة أساسية وهي: أنَّ السلطة تنتج نوعاً من المعرفة وتؤدي إلى تراكم المعلومات والمعارف، وإلى استخدام كل ذلك من أجل المزيد من ممارسة السلطة. وبالمقابل فإنَّ المعرفة هي بحدّ ذاتها، سلطة. فلا علاقة سلطوية دون أن يتشكل حقل معرفي بالارتباط معها، كما لا توجد معرفة لا تفترض وتكّون في آن واحد علاقات سلطة[٣٠].

إنَّ هذا الربط بين المعرفة والسلطة يعود إلى تلك العلاقة التي أقامها فوكو بين المعرفة وإرادة المعرفة، والخطاب بإرادة المعرفة، وذلك ضمن الإجراءات الخارجية التي «تمارس نوعاً من الضغط على كل الخطابات الأخرى حتى لكأنها سلطة إكراه»[٣١].

إرادة المعرفة أو السلطة، إذن، عنصر أساسي في تحديد المعرفة أو الحقيقة. لأنَّ الحقيقة ليست خارج السلطة ولا مجردة من السلطة. ولكل مجتمع نظام حقيقة خاص به أو سياسته العامة في الحقيقة، أي أنماط الخطاب التي نستقبلها ونوظفها بوصفها صحيحة، والآليات والهيئات التي

---

(٣٠) Foucault M.: Surveiller et Punir - Naissance de la Prison - éd. Gallimard, Paris 1975 - P. 32.

(٣١) فوكو: نظام الخطاب ـ ترجمة محمد سبيلا ـ دار التنوير ـ بيروت ١٩٨٤، ص ١٠.

تسمح بتمييز الأحكام الصحيحة من الخاطئة. والطريقة التي نتحقق بها من الأحكام والتقنيات والإجراءات المعترف بها للحصول على الحقيقة، وكذلك مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً[٣٢].

٢ ـ الذات وآليات السلطة:

إنَّ كلاً من مؤسستي العقاب Punir والحجز internement (السجن، المصح) إنَّما تكشفان في تاريخهما الخاص إحدى التقنيات البارزة التي يمارس فيها المجتمع سلطته. وإذا كان قدر اقترن ظهورهما بصعود البرجوازية، فهما إلى جانب الجنسانية الحديث إنَّما يعبران عن هذا التحوُّل العميق في وسائل مراقبة الإنسان ونزعاته ورغباته الفردية. فإنَّ انتقال الجنس خاصة من كونه معاناة بيولوجية خالصة إلى موضوع للدرس والتحليل والرقابة، إنَّما جعله ساحة خاصة تنعكس عليها استراتيجية السلطة الاجتماعية الصاعدة[٣٣].

فقد خلقت الذات بواسطة عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز والإيواء كالثكنات العسكرية والمصانع والمدارس والمصحات، فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استبعاد وإقصاء وحجز، فتأسست السلطة على دينامية للقهر والعنف. إنَّ السلطة لا تستمد مصدرها من القاعات البرلمانية، ومراكز السلطة السياسية، بل في سراديب المستشفيات، وأجنحة المعزولين، وفي المصانع، وقاعات الدرس والثكنات ومؤسسات المجتمع المدني.

ويبيِّن فوكو أنَّ الحقيقة مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها ـ وهو يدعي «نظام الحقيقة».

وهكذا، يبيِّن فوكو كيف سقطت القوة من تاريخها إلى سلطة مركزية

---

(٣٢) نفس المرجع: ص ١٣٦.

(٣٣) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي ـ مرجع سابق ـ ص ١٠٤.

تتفرع سلطات وشبكات من الرقابة الداخلية والضمنية عبر تاريخ الثقافة والحضارة معاً. فصارت للسلطة تقنيات بحيث إنَّ تطوُّر تقنيات السلطة قد تحولت نحو الأفراد وعملت على توجيههم دائماً.

يمكن القول، إنَّ فلسفة فوكو هي فلسفة الذات، المرتبطة بمجموعة الآليات السلطوية المختلفة داخل الحضارة الغربية.

فالعقلانية الغربية مرتبطة بتقنيات القمع السلطوي، الذي ما انفك يموضع الذات داخل الممارسات المعرفية.

فالمهم لا يكمن في دراسة عقلانية السلطة وماهيتها، بل المهم هو تحليل علاقات السلطة من خلال تجابه الاستراتيجيات، وأشكال المقاومة، لتفكيك هذه الاستراتيجيات وفضحها.

لذلك، فإنَّ فلسفة فوكو هي نضال يؤكد الحق في الاختلافات لكل فرد في أي مجتمع، ولكن هذا الحق لا يعتبر انعزال عن الآخر، بل هو حقّ مع الغير من أجل تعايش حُر. وهي نضال ضد السلطة المرتبطة بالمعرفة، والتي تجعل من الحقيقة ثباتاً لا يمكن زعزعتها.

لذا، يجب فضح استعمال السلطة للمعرفة وطرق الهيمنة عليها. وهي نضال ضد انحباس الأنا في المجرد. لذلك يجب التشهير بالممارسات العنيفة للسلطة.

فلسفة فوكو هي نضال ضد تقنية السلطة اليومية المعقلنة، وهي نضال لكل أشكال الهيمنة والاستغلال والخضوع.

ويلاحظ المفكر «توفلر» Toffler أن الموجة الثالثة (الحضارة الصناعية الثانية) تنبني على معيار «المعلومة»، أي التقنيات الاتصالية الجديدة التي غيرت جذرياً طبيعة المجتمعات الحديثة من حيث قاعدة الإنتاج العلمي والبنية الاقتصادية والسياسية وآفاق المعرفة والتواصل الثقافي. لقد أصبحت المعرفة أكثر من مجرد مصدر للسلطة وإنما كذلك العامل الأهم للقوة

والثروة؛ أي أصبحت المعرفة جوهر السلطة[٣٤].

فالمادة الأولية في القرن الواحد والعشرين هي «المعلومة» وهي أيضاً مصدر النزاعات الدولية في المستقبل القريب. إن الدولة التي ستضمن التفوق في المجال المعلوماتي ستنتزع مركز القوة العظمى ـ وهذه الدولة هي أمريكا، حسب النظريات المستقبلية ـ لما تتمتع به من موقع ريادي في مجال التقنيات المعلوماتية.

إن القرن الحادي والعشرين يشكل حالة طفرة في طرق الحياة والوجود. ولذلك ستكون البشرية، تبعاً لذلك، في حالة غير مسبوقة:

– الفرص الكبرى التي يحملها العلم بقوته وثوراته الخارقة، وانفجار الانفتاح الكوني؛ حيث يرتبط الإنسان بكل البشرية من مكانه، ويتابع ما يجري على سطح الكوكب ويشارك فيه. وحيث تتوفر ثروة المعرفة البشرية لكل راغب، وهو ما يفتح إمكانات النمو الذاتي.

– التحديات الكبرى التي يمثلها عالم القوة والتنافس. إنها تحديات قانون القوة الذي يحكم اللعبة الدولية، كما الوطنية، في المعرفة والعلم، والتكنولوجيا؛ حيث لا مكان إلا لمن يملك الاقتدار، ولا حماية إلا من خلال التسلح بأسلحة القوة المعرفية والتكنولوجية[٣٥].

هذا التوظيف الإيديولوجي لظاهرة «الثورة المعلوماتية» إنما شكلت نقطة إرتكاز لسيطرة القوة المتحكمة في مسار الإنتاج العلمي والتقني. وبالتالي تظل الدولة المنتجة للتقنيات هي التي تتحكم بالقرار والمصير، لأنها تستند إلى قاعدة علمية ـ تقنية صلبة. فهي، إذن، القوة، والحق والسيادة لها. لكن ما مصير بقية العالم؟ المستورد للتقنيات، والمعلومات!

---

(٣٤) Toffler Alvin: Les nouveaux Pouvoirs: Savoirs richesses, et violence à la veille du 21ème siècle- éd. Fayard, Paris 1991 - p. 36.

(٣٥) حجازي، مصطفى: حصار الثقافة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ٢٠٠٠ ـ ص ١٤ ـ ١٥.

القسم الثاني

اتجاهات العولمة
«نهاية التاريخ»
أم «صدام الحضارات»

تمهيد: التنوير

تستمد فلسفة الحداثة جذورها من فكر فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر: «لأنَّ فلسفة التنوير كانت أعظم مشروع ديمقراطي عرفته البشرية لتحويل المجتمع عن طريق الأفكار»[1]. لقد اكتشف فلاسفة التنوير أنَّ للبشرية تطوراً يصبغ تاريخها الطويل مؤكدين أنَّ تحررها سوف يكون نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنَّه إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن. فالحداثة تخص تقدم الإنسانية التي قد أصبحت من خلال فلسفات «الذات» واعية بنفسها وبماضيها وبمصيرها. والمجال المعرفي للحداثة هو المجال الذي فيه ترعرعت فكرة التقدم. تكمن بداية الحداثة في الحضارة الغربية إذاً في الاستناد إلى العقل، من حيث هو المحرك الأول للتحولات العميقة في كل الميادين الفكرية.

بينما يرى «هابرماس» إنَّ التقدم اقتصر على نمو متزايد لنوع من العقلانية وحيد الجانب مثلته دائماً التقنية ونظام تقسيم العمل الاجتماعي. فكان أنَّ انفصل العلم عن المعرفة بمعناها الأخلاقي والإنساني كما حلم بها رواد عصر التنوير. أي أنَّ نزعة التمركز الذاتي عند الغرب ترجع إلى انشطار التنوير بين نزعة تقنية استخدمها النظام الرأسمالي لأهدافه الطبقية والتسلطية على مجتمعاته ومجتمعات العالم الأخرى، وبين الجانب الأخلاقي الذي كان يحرك المطمح النفسي والعقلاني للعصر التنويري.

---

(١) بوليتزر جورج: فلسفة الأنوار ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧ ـ ص ٤.

غير أنَّ نيتشه هو الذي دشّن حركية انهيار ركائز الفكر الحديث، وهو الأول الذي أظهر تلاشي المشروع الثقافي الغربي. إذ أنَّ للتقدم وجه آخر هو وجه العنف والاستبعاد والإقصاء.

لكن السؤال الذي يواجهنا ما هو الإنساني في قيم الحضارة الغربية الذي يدخل في سياق حداثة الإنسانية وما هو غير الإنساني في قيم هذه الحضارة ويشكل تهديداً للبنى الاجتماعية أو الهياكل الذهنية في الوطن العربي؟

لقد أصرّ الفكر الديمقراطي على إسباغ الصفة الحرة على السلطة. فأكد الفلاسفة على أن الحرية قيمة مطلقة، لأنها تنبع من وجود الإنسان، وهي لذلك لا تستحق إلا إذا اعترف بالإنسان بكيانه وعقله، وأنه هو غاية القانون والدولة.

والعقلنة تبلورت في الغرب الحيث بعد النهضة الأوروبية والإصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية، وأصبحت قيمة في ذاتها ولذاتها. فالعقلانية بهذا المعنى قيمة إنسانية خالصة وهي موهبة الحضارة الغربية، حينما احتل العقل المكانة الأولى في سلم القيم وأصبح مناط القدرة على فحص الواقع وتحليله تحليلاً موضوعياً. لكن هل كانت العقلانية إنسانية في كافة ما أنتجته من قيم باعتبارها القيمة الأسمى في مسار التطور الإنساني.

الفصل الأول:

المشروع التنويري

في الوقت الذي كان يفترض فيه تزايد الحرية وانتشار الديمقراطية بعد انهيار النظام الشيوعي، وتنامي النظام الليبرالي، واكتمال حركة الحداثة، من حيث هي مطلق متحقق في النموذج الليبرالي بقيمه الرأسمالية والديمقراطية، في هذا الوقت تظهر أشكال جديدة من الشمولية totalitarisme، سواء في صورة حركات سياسية أو عقائدية، أو في صورة نظام عالمي يعتمد على القوة والهيمنة، وهو ما تقول به وتناهضه جميع الحركات المضادة للعولمة.

لقد وصفت العولمة Globalisation ذاتها بالشمولية، وذلك لطابع الهيمنة الذي يميزها ولاستنادها إلى القوة ورفضها للاختلاف.

فالشمولية لا تزال حاضرة خاصة في زمن العولمة، ومظاهرها المختلفة في العديد من مناحي الثقافة والفكر والسياسة.

لقد أصبحت العولمة همّاً نظرياً يفرض نفسه في عالم تغيرت معالمه وتوازناته الاستراتيجية والفكرية وأنماط تشكله. وهكذا تتحول المناظرة حول العولمة إلى حوار بين مدافع عنها بحسب مرجعية التماهي مع واقعة العصر وموجهات التقدم البشري، ورافض لها باعتبار آثارها السيئة بما ينجر عنها من تهديد للكيانات الثقافية المغايرة للحضارة التي ولدتها.

I ـ الشمولية:

الشمولية Totalitarisme، بما هي مشروع سياسي، هي كذلك نزوع دائم إلى استغلال «أخطاء الديمقراطية»، كما أنَّها تتضمن خصائص مهمة، منها إيمانها بالمستقبل في إطار تأويل للتاريخ، ومناهضتها الكاملة للديمقراطية الليبرالية، وعملها على تأطير كلي للفرد، والمراقبة الكلية لأشكال التعبير، واعتمادها على جهاز القمع والإرهاب، وإيمانها بقيادة «كاريزماتيه» charismatique، ومعاداتها للحرية بجميع أشكالها.

من هنا، فإنَّ الشمولية تعني نظاماً سياسياً، ونظرية سياسية وفلسفية وأيديولوجية تعمل على توحيد الحياة العامة في نوع من أحادية السلطة ورؤية العالم، وذلك باستعمال جميع الوسائل، بما فيها وسائل القمع والترهيب. إذن الشمولية نظام شامل يعمل على تحقيق الوحدة الخالصة للمجتمع بناء على أيديولوجية مفروضة. من هنا يمكن القول، إنَّ الشمولية تحيل إلى مفهوم سياسي هو الدولة الشمولية بوصفها شكلاً من أشكال السلطة الجديدة.

إذا كانت الشمولية من الناحية التاريخية مناهضة لليبرالية الديمقراطية وللمجتمع الليبرالي، فإنَّ مضمون المجتمع الذي تعاديه الشمولية هو المجتمع القائم على الحرية.

لا يمكن الحديث عن الحرية من دون الإشارة إلى مستوياتها الكبرى: الجانب الأنطولوجي، الجانب النفسي، الجانب الأخلاقي والسياسي.

تثير الحرية قضايا هامة لا تزال الفلسفة تواجهها. إنَّها كما قال «كانط» «الحجر الأساس في الفلسفة». فبالنسبة إلى الإنسان الموجود في الكون، فإنَّ سؤال الحرية يطرح بوصفه سؤالاً كونياً، من هنا يتعين تحديد خصوصية الإنسان في النظام الكوني وأفعاله. كما أنَّ سؤال الحرية متعلق بالجانب النفسي للإنسان، لأنَّه متعلق بالوعي والإرادة، ومن ثم ارتباطها بالجانب الأخلاقي، فيما إذا كان الإنسان تابعاً أو مستقلاً.

ويعد كانط من الذين بينوا قيمة الحرية، سواء في جانبها النظري أو العملي، خاصة في تأكيده أن قيمتها لا تظهر إلاً في جانبها العملي، أي بوصفها واقعة قائمة. إنّها حجر الزاوية، لنظام العقل النظري والعملي على السواء. بالنسبة إلى كانط، حتى إذا لم نكن نعرف أو لا نستطيع معرفة الحرية، فإننا نعرف أننا أحرار.

١ ـ درس «كارل بوبر» **K. Popper** الفلاسفة الذين شكلوا الخلفية الفكرية لظهور الشمولية، وهم في نظره أفلاطون وهيجل وماركس.

– إنَّ **أفلاطون** قد دعا إلى التاريخية Historicité من خلال تطوُّر أشكال الحكومات، حيث رأى أنَّ أفضل أنظمة الحكم يتمثل في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة، التي سرعان ما تتدهور لتنتقل إلى نظام حربيّ وصولاً إلى مستوى «ديمقراطية الغوغاء»، وهو الأمر الذي يفسح في المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجهلاء إلى السلطة، فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور[١].

أمّا الفكر الشمولي عند أفلاطون، فيتضح من خلال طرحه لدولة مثالية تتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة، المختارة Elite، تمتلك أسباب القوة والمعرفة، وكذلك من خلال الطريقة التي يتم بها إعداد هذه الطبقة، والطريقة التي تمارس بها الحكم[٢]. إنَّ ما يتميز به أفلاطون عن الشمولية، هو عدم دعوته لاستعمال العنف ضد الناس. وهنا يجعل من أفلاطون، برأي بوبر، مفكراً سلطوياً autoritaire أكثر من كونه مفكراً شمولياً[٣].

– أما **هيجل**، فقد دعا إلى: القومية والإيمان بضرورة إذعان الفرد

---

(١) بوبر كارل: المجتمع المفتوح وأعداؤه ـ ترجمة السيد نفادي ـ التنوير ـ بيروت ١٩٩٨ ـ الجزء الأول ـ ص ٥٠.

(٢) نفس المرجع: ص ٧٦.

(٣) نفس المرجع: ص ٧٧.

لإرادة الدولة، واعتبار كلمتها هي الكلمة العليا ـ العداء بين الدول، وتأكيد الذات القومية من خلال الحرب ـ الفضيلة الأخلاقية العليا هي مصلحة الدولة ـ تمجيد الحرب ـ التأكيد على دور الأبطال العظماء ـ الإعلاء من شأن البطولة[٤].

– أما **ماركس**، فقد ركز على فكرة دكتاتورية البروليتاريا، ودور الصراع الطبقي في التاريخ، وتنامي البؤس، ومسؤولية الرأسماليين في ذلك. إلاّ أنّه ينبغي ضرورة التمييز بين آراء ماركس وما أضافه لينين وستالين.

لقد دأب بوبر على الدفاع عن مثل الليبرالية العليا، خاصة مثال الحرية. والحرية شأنها شأن الديمقراطية. وأنّ أهم ما في الديمقراطية هو أن تتيح للمواطنين فرصة تغيير الحكام من دون الحاجة إلى العنف. فالديمقراطية مشروع تأسيسي من شأنه أن يعمل على حلّ التناقضات القائمة في المجتمع من خلال **الحوار العقلاني** لا من خلال العنف والإكراه[٥].

٢ ـ وترى **أرندت H. Arendt** إنّ التجربة الأوروبية في العصر الحديث هي التي جعلت الشمولية ممكنة: لأنّ الإمبريالية هي التي ولدت حركات عنصرية، وإرادة التوسع العالمي في الوقت نفسه. وهي تعتبر أنّ النظام التوتاليتاري totalitaire يختلف عن الدكتاتوريات وأنواع حكم الاستبداد. إنّ الاستبداد الكلي هو شكل النظام الوحيد، الذي يصير معه أي تعايش محالاً. إنّها السلطة المطلقة القائمة على «عبادة الشخصية»، واحتكار أدوات العنف[٦]... وما يميز الشمولية هو اعتمادها على الرعاع وقدرتها على

---

(٤) بوبر: خلاصة القرن ـ ترجمة الزواوي بغورة ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ٢٠٠٣ ـ ص ٥٩.

(٥) بوبر: بحثاً عن عالم أفضل ـ ترجمة أحمد مستجير ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة ٢٠٠١ ـ ص ١٩٢.

(٦) أرندت حنة: أسس التوتاليتارية ـ ترجمة أنطوان أبو زيد ـ الساقي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٢٥.

الشر. كما أنَّ الحشد قد أثبت أنّه يفتتن بالشر والعنف، ولا يبالي المنخرط في الحركة الشمولية بالشر على العموم. ولذا فإنَّ الحركات الشمولية تتشكل من تنظيمات جماهيرية تضمُّ إليها أفراداً مبعثرين ومعزولين، أمّا ميزتها الأوضح فتمكن في اقتضاء الولاء اللامحدود، من قبل المناضل الفرد إزاء حركته(٧).

II ـ كانط وفوكو وسؤال ما التنوير؟

يعتبر كانط أكبر فيلسوف قام بتحلية مسألة الحرية، من حيث هي ممارسة. وإنَّ أكبر مساهمة قدمها في هذا المجال هي تمييزه بين العقل النظري والعقل العملي، وتأكيده أنَّ الحرية حقيقة واقعية وممارسة عملية تنتمي إلى العقل العملي.

لقد بيَّن **فوكو Foucault** أنَّ كانط هو مفتاح الحداثة Modernité الغربية. فهو يرى أنَّ نصّ كانط: «السؤال ما هو التنوير؟»، أدخل إلى تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة سؤالاً ما انفكت تطرحه وتحاول الإجابة عنه، وذلك بطرق مختلفة. وهذا السؤال هو: ما هذا الحدث الذي نسميه بالتنوير الذي حدّد ما نحن عليه وما نفكر فيه وما نقوم به اليوم؟ يعتقد فوكو أنَّ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ما هي إلاّ محاولة للإجابة عن هذا السؤال.

١ ـ إجابة كانط عن سؤال: ما هو التنوير؟:

إنَّ التنوير يمثل العصر الذي يخرج فيه الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. «والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأنَّ العلة في ذلك ليست غياب الفكر، وإنّما انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته دون قيادة الآخرين. لتكن لك تلك الشجاعة على

---

(٧) نفس المرجع: ص ٥٧.

استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار التنوير»[٨].

يحدد كانط التنوير: إنَّه «**الخروج من حالة القصور**». ويفهم من القصور نوعاً من إرادتنا التي تقبل سلطة الآخر علينا، وتقودنا في ميادين ثلاثة هي: عندما يصبح الكتاب بديلاً عن فهمنا وعقلنا، وعندما يتولى رجل الدين توجيه ضميرنا الأخلاقي، وعندما يُقرر الطبيب نظامنا الصحي[٩].

ونفهم من هذا التحليل للتنوير بوصفه خروجاً من حال القصور، ارتباطه بالإرادة والسلطة واستعمال العقل.

يشترط كانط شرطين لخروج الإنسان من حالة القصور:

يتمثل الشرط الأول في التمييز بين ما ينتهي للطاعة وما ينتمي إلى استعمال العقل.

إنَّ القاصر هو الذي يطيع وفقاً للعبارة التالية: «الذي يطيع لا يستعمل عقله». وهذا ما يظهر، مثلاً، في حالة الخدمة العسكرية والسلطة السياسية والسلطة الدينية. وفي تقدير كانط فإنَّ البشرية تصبح قادرة أو راشدة، وبالتالي تخرج من حالة القصور، عندما تستطيع أن تقول: «أطع، ولكنك تستطيع أن تحتكم إلى عقلك كما تشاء»؛ مثال: دفع الضريبة لا يمنع من تفكير النظام الضريبي.

وقد أدخل كانط تمييزاً مهماً، وذلك باستعمال العقل بطريقة خاصة وعامة: فيجب أن يكون استعمال العقل حراً في شكله العام ومشروطاً في مجاله الخاص. فعندما نكون جزءاً من كل، مثلاً: عندما نكون جنوداً، أو مسؤولين عن الغايات المحددة سلفاً، ولكن هذا لا يعني الطاعة العمياء، وإنَّما علينا أن نستعمل عقلنا، أي الاستعمال الخاص للعقل.

(٨) كانط: «عن السؤال ما هي الأنوار؟» ـ ترجمة حسين حرب ـ الفكر العربي ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ١٩٨٧ ـ ص ١٢٩.

(٩) نفس المرجع: ص ١٢٩.

في المقابل عندما نفكر بوصفنا كائنات عاقلة، عندما نفكر بوصفنا أعضاء في الإنسانية العاقلة، فإنّه يجب أن يكون العقل حراً وعاماً. والتنوير في نظر كانط يحدث عندما يستعمل الإنسان عقله بشكل عالمي وحر وعام.

هنا يطرح فوكو على نصّ كانط سؤالاً أساسياً وهو:

إنّنا نعرف أنّ الاستعمال العالمي للعقل مسألة متعلقة بالفرد، وأنّ هذا الاستعمال سلبي في غياب أي متابعة أو تطبيق. فكيف يمكن ضمان الاستعمال العام للعقل؟.

يقترح كانط على «فريدريك الثاني» نوعاً من العقد السياسي. إنّه عقد المستبد العادل ومضمونه: «إنّ الاستعمال العام والحر للعقل المستقل هو أفضل ضمان للطاعة، شرط أن يكون المبدأ السياسي ذاته الذي يجب طاعته يتماشى مع العقل.

يصف **كانط** عصر التنوير باعتباره اللحظة حيث الإنسانية تستطيع أن تستعمل عقلها من دون أن تخضع لأيّ سلطة. وفي هذه اللحظة بالذات يجب أن تستعمل **النقد**. ويصبح النقد ضرورياً. لأنّ له دور تحديد شرعية استعمال العقل من أجل تحديد ماذا يمكننا أن نعمل، وماذا يجب أن نعمل، ما هو مسموح لنا أن نأمل فيه.

إذن أصبح النقد هو الوجه الآخر للعقل، والتنوير هو عصر النقد، ولا يمكن تحقيق النقد إلاّ **بالحرية** (والحرية عقل وإرادة).

٢ ـ فوكو سؤال ما التنوير؟

في نظر **فوكو** فإنّ نصّ كانط، يطرح مسألة الحاضر، أي تفكير الحاضر بوصفه مختلفاً عن الماضي، وبوصفه مهمة فلسفية جديدة.

لهذا الغرض، تقدم فوكو بأطروحة منهجية هامة لفهم التنوير، وهي أنّ الخيط الذي يربطنا بالتنوير ليس الوفاء لعناصر من نظرية التنوير، ولكن إعادة تنشيط دائم لموقف فلسفي، يتحدد بطريقتين:

- **من الناحية السلبية**: يكون ذلك برفض المزايدة حول التنوير. لذا يجب إجراء تحليل لذواتنا، بوصفنا كائنات تاريخية محددة في جزء منها بالتنوير، مما يتطلب إجراء جملة بحوث لا تتجه مباشرة إلى النواة المركزية للعقل، ولكن إلى أطرافها ـ والإقرار بعملية النقد الدائمة لذواتنا ـ والابتعاد عن السجالات بين التنوير والإنسانية.

- **من الناحية الإيجابية**: يجب إعطاء مضمون للموقف من التنوير، من إنَّه الموقف الذي يتميز بالنقد، بوصفه تحليلاً للحدود وتفكيراً فيها. يهدف هذا النقد إلى إطلاق العمل اللانهائي للحرية.

إنَّ هذا الموقف النقدي يتصف بالتاريخي والتجريبيّ، وذلك بتقديم بحوث تاريخية لها علاقة بالحاضر. كما يجب التخلص من النظريات الشمولية.

وهكذا فإنَّ مشروع فوكو يندرج ضمن التنوير. وإنَّ ما يربطه بـ«كانط» هو الاهتمام بالحاضر. أي بنوع من الأنطولوجيا لذواتنا. والنظر إلى التنوير كموقف، وكحياة فلسفية، تجري ترجمتها في بحوث تاريخية نقدية، متمحورة حول المعرفة والسلطة، من أجل تحريرها من الهيمنة وبالتالي تحقيق ممارسة الحرية.

من هنا فإنَّ **الحرية** بالنسبة إلى فوكو ليست جوهراً وإنما **ممارسة** تتعلق بفردانية تاريخية. لذا وجب تنمية أشكال جديدة من الفردانية، تتنافى وأشكال التماثل أو التقليد، وتقيم أشكالاً من الاختلاف والتعدُّد والانفتاح.

وإنَّ الحرية كممارسة تصبح تجربة، لذلك يمكن الحديث عن تجارب حرة، كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والإقصاء.

وبهذا المعنى لا يمكن القول: إنَّ الحرية حالة نهائية، ولكنها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات. وهي ليست نهاية السلطة، بل حدها لكي تمارس، ما دامت تقوم بين ذوات فاعلة. من هنا كان شرط الحرية هو تحققها. فحرية الناس لم تكن أبداً مضمونة بواسطة القوانين أو

المؤسسات الخاصة بحفظها، إنَّ الضمان الوحيد للحرية هو الحرية[١٠]. وهي إمكاناً للتحرُّر وتحقيق الاختلاف، لذا فهي تتنوع بتنوع مختلف التقنيات التي يبدعها الأفراد، حسب تاريخهم، وحاجتهم إلى التحرُّر.

إذن مضمون الحرية متعلق بالممارسة، وبالتحرر من أشكال الإكراه والهيمنة، وعليه فإنَّ الحرية هي التي تسمح بتشخيص الواقع وتجاوز العقبات، وتفتح لنا آفاق وإمكانات بناء مجتمعات حرة، نواتها الإنسان الحر، الذي يحتكم إلى عقله وإرادته.

يؤكِّد كانط بأنَّ الناس سيصبحون بملء حريتهم أكثر فأكثر تعقلاً، لذا فإنَّ التقدم المستمر للإنسانية سيشق طريقة نحو الكمال، نحو سيطرة «الدين العالمي للعقل»، وإقامة «دولة الأخلاق على الأرض»[١١].

ويبلغ التفكير في الحداثة من الحدّة مع هيجل ما يجعله «يتناولها كمسألة فلسفية، لا بل يجعلها المسألة الأساسية لفلسفته»[١٢].

III ـ الوعـي بالحريـة:

مع **هيجل**، تستفيق الحداثة على وعيها بذاتها وترى الفلسفة ذاتها مكلفة بترجمة الزمان الذي هو زمنها إلى أفكار. ويتجلى وعي الحداثة بذاتها مع هيجل من خلال سعيه إلى أن يمنح اللوغوس Logos (العقل) شكلاً نسقياً تنبثق دلالته مع الإغريق ومع الفلسفة القديمة وصولاً إلى الدولة الحديثة. ذلك أنَّ الدولة الحديثة، بما هي الموضوع الفلسفي المطلق، هي ما تتجسد فيه المعقولية والفكرة. بحيث يمكننا القول إنَّ العالم الحديث هيجلي،

---

(١٠) Foucault M.: Qu'est - ce que les lumières - éd. Gallimard, Paris 1994.

(١١) زيناتي جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية ـ المنتخب العربي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ١٣٦.

(١٢) هابرماس: المرجع السابق ـ ص ٣٠.

باعتبار أن هيجل قد بلور النظرية السياسية للدولة ـ الأمة، واعتبرها «نهاية التاريخ»[١٣].

كانت الفلسفة، بحقّ، منبع الحداثة Modernité وأحد عناصرها المكونة. فمن ديكارت إلى كانط وهيجل، مثلت الفلسفة، إلى جانب العلم، عاملاً من العوامل التي أفضت إلى انبثاق قيم الحداثة. فمنذ نهاية القرن السادس عشر، حصلت تحولات جذرية في رؤية العالم غيّرت شكل الدين والعلوم والأخلاق والفن، وهي تحولات أفضت إلى ولادة البذور الأولى للمجتمع الحديث، أي التقدم التقني والرأسمالية والديمقراطية (علمانية الدولة).

ولا شك أنّ الفلسفة ساعدت على إحداث هذه التحولات؛ يكفينا أن نشير إلى ديكارت الذي افتتح الحداثة الفكرية بتطهير الذات من أخطاء الموروث، أو عند كانط الذي أصبحت معه الحداثة الفلسفية مفهوماً وممارسة، عبارة عن فاعلية نقدية، أو عند نيتشه الذي افتتح «ما بعد الحداثة» بفضح أوهام الحداثة وزعزعة أصنامها.

«كانت فلسفة هيجل هي الوعي الذاتي للعصر الذي تأسس في غضونه المجتمع البرجوازي، وكانت هذه الفلسفة في الواقع أبرز محاولة جرت على الصعيد النظري لفهم ما سبقها من تطوُّر ولتشوف احتمالات المستقبل»[١٤].

يعتقد هيجل: «أنّ مهمة الفلسفة تنحصر في تصوُّر ما هو كائن، لأنّ ما هو كائن ليس إلاّ العقل نفسه... إنّ كل منّا هو ابن عصره، وبالمثل، بمكننا أيضاً أن نقول عن الفلسفة إنّها تلخص عصرها، ولكن في الفكر»[١٥].

---

(١٣) لوفيفر هنري: نهاية التاريخ ـ ترجمة فاطمة الجيوشي ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ٢٠٠٢ ـ الفصل الأول.

(١٤) أويزرمان ت.: هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة ـ ترجمة حسين اللبودي ـ «الفكر المعاصر» ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة ١٩٧٠ ـ ص ١٤٣.

(١٥) Hegel: Principes de la Philosophie du droit - éd. Gallimard, Paris 1972 - P. 43.

«إنَّ الفلسفة هي أشبه ما تكون بـ «طائر مينرڤا» الذي لا يحلق إلاّ عند بداية الغسق». وهذا يعني أنَّ الفلسفة لا تظهر إلاَّ متأخرة، لأنّها تأتي مع اكتمال النضج الفكري للوعي البشري، فتكون بمثابة تفسير كلي للعالم والتاريخ، وكأنما هي تريد أن تضع كل شيء في موضعه داخل مملكة الفكر(١٦). أي أنَّ الغرض من الفلسفة هو فهم الواقع وتسجيل ما حققه العقل في التاريخ.

ولكنَّ التاريخ ليس هو الماضي والحاضر فقط، بل إنّه المستقبل أيضاً، مستقبل الإنسانية الحرة. والتاريخ مرادف للوعي بالتقدم أو هو وعي الإنسان بالصيرورة devenir.

سياق مفهوم التقدم Progrès لدى هيجل، هو فلسفة غائية للتاريخ تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي، استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برباط واحد وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلق كل الصور والأحداث، هو الفكرة أو الروح L'esprit، أو العقل الذي ينمو ويتطور في التاريخ وينكشف نموه وتطوره من خلال كثرة الأشكال والأحداث وصيرورتها، أي صيرورة الروح العالمي أو الكلي(١٧). يشير مفهوم الروح إلى المطلق L'absolu بوصفه وعياً وعقلاً.

«إنَّ العقل يسيطر على العالم»(١٨)، وأنَّ تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. فالعقل، من ناحية جوهر الكون، وهو، من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون. فهو القوة المنشطة التي تحقق الغاية النهائية المطلقة وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. هذا العقل هو الماهية ذات القوة

---

(١٦) Ibid: P. 45.

(١٧) يفوت سالم: الزمان التاريخي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٩١ ـ ص ٢٧.

(١٨) Hegel: Leçons sur la Philosophie de l'histoire - éd. Vrèn, Paris 1979 - P. 22.

المطلقة، وأنّه يكشف عن نفسه في العالم، وأنّه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته[١٩].

فالروح تنتشر في كل مكان، أنّه صيرورة تاريخية، متنوعة الأشكال والمظاهر، ومتباينة التجليات. وهذا التجلي للروح في صوره المتعددة، نسميها الشعوب.

إنّ هذه الشعوب صور وتجليات لمراحل ولحظات تطوُّر العقل تطوراً يتجه من الأدنى إلى الأعلى، من الأقل إلى الأكثر نضجاً واكتمالاً.

وهذا يعني أنّ العقل حاضر في التاريخ الكوني (العقل المطلق). والتاريخ صورة العقل وفعله، والشعوب والحضارات لحظاته. ذلك أنّ الروح يفصح عن ذاته من خلال التاريخ وأحداثه ووقائعه. ووعي شعب من الشعوب متوقف على ما يتعرف عليه فيه الروح من ذاته، باعتبار الروح ارتقاء لا محدود نحو الوعي الحر. «ليس تاريخ العالم إلاّ تقدم الوعي بالحرية»[٢٠]. لذا فإنّ الشعوب متمايزة تمايزاً طبيعياً بفعل مرتبتها في مسيرة تحقق الروح الكلّي.

وبمّا أنّ التحولات التاريخية في تجليات للتقدم، ولمسار التاريخ الذي هو تقدم للوعي بالحرية، يرتب هيجل الحضارات والثقافات ترتيباً أساسه نسبة تحقق الوعي الذاتي للروح فيها.

يعد العالم الشرقي الخطوة الأولى التي خطاها الروح، وبداية التاريخ الكلي، حيث إنّه «من الشرق قد بزغ نور الحضارة، ويبدأ التاريخ العالمي عندما شرعت الروح، لأول مرة، تسعى حثيثاً نحو الوعي بذاتها، أي نحو الحرية»[٢١]. لكن لم يصل الشرقيون إلى معرفة الإنسان بما هو إنسان حر.

---

(١٩) Ibid: P. 22.

(٢٠) Ibid: P. 28.

(٢١) Ibid: P. 82.

وكل ما عرفوه أنّ شخصاً معيناً حر. ولذلك فإنّ هذا الشخص ليس إلاً «طاغية»، لا إنساناً حراً. ولم يظهر الوعي بالحرية إلاً عند الإغريق، ولذلك كانوا أحراراً. ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا إلاً أنّ البعض أحراراً، لا للإنسان بما هو إنسان؛ ولذلك كان نظام العبودية هو السائد. أمّا الأمة الألمانية فكانت، تحت تأثير المسيحية، أول أمة تصل إلى الوعي بأنّ الإنسان، بما هو إنسان، حر، وأنّ الحرية للناس جميعاً، وأنّ الحرية هي جوهر الروح[٢٢].

لقد بدأ الروح حياته في الشرق غارقاً في الطبيعة ومرتبطاً بها. ولذلك فإنّ أهم ما يميز الإنسان الشرقي هو عدم فهمه لذاته، وهو نتيجة لعجزه عن فهم الطبيعة من حوله. ولذلك تضيع الشخصية الفردية وتضمحل حقوقها بسبب انعدام وعيها الذاتي؛ وتستحيل الطبيعة إلى قوى جبارة مقدسة[٢٣].

إنّ مسيرة الحرية تتقدم حين يبدأ الوعي الذاتي يكشف عن نفسه. من هنا، يتميز العالم اليوناني عن العالم الشرقي في هذا الوعي الذاتي. وقد عبرت عنه التراجيديا اليونانية حين تساءل الإنسان فيها عن مصيره في هذا العالم، وعن مغزى وجوده، وعن مواجهة القدر، وهذه كلها البدايات الأساسية للوعي بالحرية. أمّا الأمة الجرمانية فكانت أول أمة، تبيّن «أنّ الإنسان حُر بطبيعته». وعند تلك المرحلة من التطوُّر تكون الإنسانية قد حققت أقصى ما تستطيع تحقيقه من تقدم الوعي بالحرية.

وهكذا فإنّ القانون الكلي للتاريخ ليس مجرد تقدم للحرية، بقدر ما هو «تقدم الوعي الذاتي للحرية»[٢٤].

إذا كان التاريخ الإنساني في حقيقته هو سعي وتقدم نحو الحرية، فإنّ

---

(٢٢) Ibid: P. 27 - 28.

(٢٣) Ibid: P. 90.

(٢٤) Ibid: P. 28.

ماهية الروح هي الحرية. وكل صفات الروح لا توجد إلاّ بواسطة الحرية، وأنّها كلها ليست إلاّ وسيلة لبلوغ الحرية[٢٥].

تطوُّر تاريخ العالم، عملية عقلية، وحضاراته تجسيد لمراحل تقدم العقل والوعي، مما يجاهد الروح حقّاً في سبيل بلوغه هو تحقيق كينونته المثالية. وهكذا فإنَّ مفهوم الإنسان هو تاريخه، أو إنّه عملية تحققه في التاريخ. إنَّ تحقق الإنسان هو أن يعيش بمقتضى العقل، أي أن يخلق نظاماً اجتماعياً يتفق مع متطلبات العقل بالكامل. والحق أنَّ التاريخ الإنساني ليس سوى عملية صراع الإنسان مع ذاته ومع القوى المحيطة به للوصول إلى تلك النتيجة وهي الوصول بالإنسان إلى الحالة الإنسانية الكاملة التي تجسّد فيها مبدأ العقل ذاته. لكن ذلك لا يتأتى إلاّ بخلق نظام اجتماعي تتحقق فيه الوحدة التامة والحرية، وتندمج فيه مصلحة الفرد مع مصلحة الكل، وهو النظام الذي يتفق مع مبدأ العقل.

IV ـ جدل التنوير (هوركهايمر ـ أدرنو):

لقد أنهى **كانط** نصّه الذي أجاب فيه عن سؤال ما هو **التنوير**؟ بسؤال آخر: هل نعيش الآن قرناً مستنيراً؟.

وكانت الإجابة مفعمة بالثقة في العلم والتقدم كما أنّها لا تخفي حذراً: «كلا لأننا في الواقع نعيش قرناً يسير نحو التنوير»[٢٦].

ومع ذلك يبقى كانط من رواد الفلاسفة الذين حددوا الحركة العامة للحداثة فكراً وممارسة.

والسؤال نفسه يعاد طرحه من قبل «**هوركهايمر**» **Horkheimer** و«**أدرنو**» **Adorno** في كتاب: «**جدل التنوير**» لتحمل الإجابة انفصاماً للحمة التي

---

(٢٥) Ibid: P. 27.

(٢٦) كانط: عن السؤال ما هي الأنوار؟ مرجع سابق، ص ١٣٠.

تكونت بين النقد والتنوير، إذ كفَّ النقد من لعب دور أداة التنوير ليتحول إلى أداة نقد جذري له: «التنوير في معناه الأوسع هو فكر يتقدم. وقد كان يهدف دائماً إلى تحرير الناس من الخوف وجعلهم سادة على أنفسهم. ولكن الأرض التي غمرها «النور» غرقت من جديد في الكوارث التي انتصرت في كل مكان»[٢٧].

لقد تحول العلم الذي مثَّل الرهان الحقيقي للتنوير وقوته، تحول هو وتطبيقاته التكنولوجية إلى أداة يستعملها العقل الكلي في تكريس مساره الكوارثي. فرغبة السيطرة والهيمنة هي التي قادت العقل عبر مسيرته المؤدية إلى التوحش والتحطيم.

يوقف نقد التنوير إذن على وهم حقيقته. فإن كان التنوير في تصور كانط هو استعمال العقل بدون تحكم الغير فيه، فإنَّ العقل قد انكشف «دجلاً على الجماهير»[٢٨].

تعد جدلية التنوير تمثيلاً فكرياً للسياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي شهده العالم خلال الحرب العالمية الثانية. فالكتاب يكشف عن تحول العقل بفعل القوى الأيديولوجية المتعددة والتي تقودها السلطات الدكتاتورية إلى «دجل على الجماهير»، وإلى «ميدان شاغر للكذب»[٢٩]، والفكر الهاذي عرض لمرض العقل ويتجلى ذلك في الوضعية Positivisme والبراغماتية Pragmatisme ومرض العقل، أي **العقل الأداتي** raison instrumentale يتجسد على الصعيد الحضاري في جنون سياسي[٣٠].

---

(٢٧) Horkheimer - Adrno: la dialectique de la raison (fragments Philosophiques), éd. Gallimard, Paris 1976 - P. 21.

(٢٨) Ibid: P. 57.

(٢٩) Ibid: P. 56.

(٣٠) Ibid: P. 15.

لقد كتب هابرواس: إنَّ السمّة الدائمة للتنوير هي «السيطرة الممارسة على طبيعة خارجية مموضعة وعلى طبيعة داخلية مقهورة»[٣١]. فالعقل الأداتي الناتج عن تماهي العلم والتكنولوجيا أحرز انتصاراً تدريجياً تجلى في انغلاق المجتمع وهيمنة الكلية، الشمولية الخادعة.

١ ـ نقد التنوير والعقلانية (العقل الأداتي):

لقد كان هدف كتاب «جدل التنوير» هو تبيان الإزدواجية الكامنة في مفهوم **التنوير الغربي** وتمزقه منذ بداياته الأولى، وارتداده بصورة مستمرة إلى **الأسطورة واللاعقلانية** التي حاول أن ينتزع نفسه منها والتي تمثلت في الأنظمة الدكتاتورية المتسلطة في المجتمعات الحديثة.

ما هي الأسباب «العقلية» التي جعلت البشرية تسقط في مثل هذه البربرية «اللاعقلانية» طوال تاريخها المبتلي بالقهر والقتل بدلاً من أن تبدأ وضعاً إنسانياً حقيقياً تسوده السعادة والتفاهم بين البشر.

في تقاليد التنوير، فهُم الفكر الذي كان ينشرها على الدوام بوصفه الفكر المعارض للأسطورة وبوصفه قوة المعارضة ضدها في آن واحد. بوصفه الفكر «المعارض» بمقدار ما يتصدى للمصداقية المتسلطة لتقليد منقول من جيل إلى جيل الضرورة غير المتسلطة للحجة الأفضل، بوصفه «قوة» معارضة لها بدرجة ما هو مدعو لكسر سيطرة القوى الجماعية بعون المعارف المكتسبة فردياً وقد تحولت إلى دوافع. فالتنوير يعارض الأسطورة ويتجنب بهذا الشكل الخضوع لسلطانها[٣٢].

لقد رصد «هوركهايمر» و«أدرنو» تاريخ الحضارة الغربية بوصفه تاريخ العقلنة، أي تجريد الطبيعة من سحرها الأسطوري القديم، والإصرار الدائم

---

(٣١) هابرماس: القول الفلسفي للحداثة ـ ترجمة فاطمة الجيوشي ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٩٥ ـ ص ١٧٧.

(٣٢) نفس المرجع: ص ١٧٣.

على السيطرة عليها والتحكم فيها، بحيث تتحدد حالة العالم من ناحية العلاقة الودية أو العدائية بين الإنسان والطبيعة. ويكشف التاريخ عن استمرار سيطرة «العقل الأداتي» وتسلطه على الطبيعة على الرغم مما لقيه في ذلك من مصاعب، كما تكشف عن امتداد هذا التسلُّط وتلك السيطرة على الطبيعة الداخلية للإنسان بحيث تحكمت في حاجاته ودوافعه الأولية وزيفتها.

وإذا كان هدف التنوير، من أوديسا «هوميروس» إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر وحتى اليوم، هو تحرير البشر من الخوف وجعلهم «سادة الأرض ومالكين لها»، ومساعدتهم على بلوغ الرشد، كما عبَّر «كانط» عن ذلك، فإنَّ الأرض التي تتم تنويرها لا تزال تغمرها ظلال الكارثة، أي سيادة الأسطورة (اللاعقلانية).

وهكذا كانت الأسطورة نفسها نوعاً من التنوير، ولكن التنوير كان يرتد دائماً إلى الأسطورة ويدمِّر نفسه بنفسه.

يضع هوركهايمر وأدرنو مقابل هذا التعارض الذي يوقن به الفكر المستنير موضوع تواطؤ سري: «إنَّ الأسطورة ذاتها هي العقل، والعقل ينقلب إلى ميتولوجيا»[٣٣].

وهنا، نفرق بين نمطين للعقل: العقل التنويري التحرري، الذي يقوم على أفكار التقدم والحرية؛ والعقل الأداتي الذي يستغل لتحقيق أهداف السيطرة والتسلُّط الشمولي في استعباد الفرد واحتواء وعيه لصالح السلطة الحاكمة.

ويلقي «جدل التنوير» الأضواء على «**العقل الأداتي**» المتمثل في التفكير العلمي والتقني السائد في المجتمعات الصناعية الحديثة بما يخدم السيطرة والتسلُّط لا التحرُّر والتحرير.

ويتضح هذا التفكير (العقلانية التقنية) في أسلوب التفكير العلمي

---

(٣٣) نفس المرجع: ص ١٧٥.

والتقني، كما تعبر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المعاصرة والفلسفة البراغماتية.

وإذا كانت فلسفة التنوير ـ بما تنطوي عليه من التجرد من النزعة الأسطورية ومن محاولة السيطرة الكاملة على الطبيعة ـ قد دفعت هذا النوع من التفكير إلى حدوده القصوى، فليس من الصعب أن نتلمس جذوره في الفلسفة اليونانية القديمة: أنَّ المنطق الأرسطي يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو الطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم، والحساب والاستنتاج.

إنَّ المفهوم العام الذي طوره المنطق الاستدلالي يستمد واقعيته من مبدأ السيطرة. هذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة «منطق السيطرة» الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث، كما يعبر هذا الأسلوب بدوره عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه، ويمثل نوعاً من «القبلي التقني» الذي ينظر للطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً للوسائط أو الوسائل الممكنة، ومادة للتحكم والتنظيم. ثم يمد سلطانه على البشر والعلاقات البشرية فيضعها أيضاً تحت سيطرته، بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلاَّ طابع أداتي، وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة هو «المعيار الوحيد».

لقد قدم المنهج العلمي الحديث، الذي فتح الباب على مصراعيه أمام السيطرة الفعالة على الطبيعة، مفاهيم محضة، ولكنه قدم أيضاً مجموع الأدوات التي سهلت سيطرة الإنسان على الإنسان على نحو مطرد الفاعلية من خلال السيطرة على الطبيعة(٣٤).

إنَّ العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنَّما

---

(٣٤) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الآداب ـ بيروت ١٩٦٩ ـ ص ١٩٠.

هي تحميها بالأحرى، والأفق الأداتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي، موسوم بالسمة العقلانية.

«إنَّ دينامية التقدم التقني قد تلبست محتوى سياسياً، وقد أصبح لوغوس Logos التقنية لوغوس العبودية المستديمة. وقد كان في الإمكان أن تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الأشياء إلى أدوات، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرُّر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات»[٣٥].

إنَّ الإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يفرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لإرادته في عقلنتهما وصبّ ظواهرهما في مقولاته، ومن ثم فرض سيطرته عليهما. ومع أنَّ هذه التقنيات هي نتاج تفكيره، فإنَّه يتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها - أي الإنسان المغترب.

ويؤدي به هذا إلى الوقوف العاجز إزاء كل ما هو قائم ومستقر (أي أساليب التفكير السائد، والمؤسسات والقيم...) أو إلى موقف التصالح معه.

ويقوم العقل الأداتي بتثبيت دعائم السلطة، وتأمين علاقات القوة والسيادة في المجتمع، وينزع إلى توحيد أساليب التفكير والحاجات وأنماط السلوك تحت تأثير وسائل الدعاية والإعلام والتسويق التي ترتبط بنظام الإنتاج والاستهلاك في المجتمع الصناعي. وتؤكد مصلحته في «تنميط» أشكال التفكير والسلوك، وحمل الناس على التكيُّف مع ظروف القهر والقمع التي تفرضها العقلنة. وهكذا يتكون الفكر والسلوك الأحاديا البعد[٣٦].

إنَّ أخطر ما في هذه العقلانية التي مدت سلطان الذاتية المتسلطة على كل شيء في الداخل والخارج، هو أنَّها زيفت الوعي الفردي والاجتماعي وتغريبه، الأمر الذي أدى إلى القضاء على التواصل الحي بين أفراد المجتمع.

---

(٣٥) نفس المرجع: ص ١٩١.

(٣٦) نفس المرجع: ص ٤٨.

بيد أنَّ العقل الأداتي كانت تكمن فيه بذور انهياره التي تولدت عنها النزعات الشمولية والاستبدادية. وبذلك دمّر التنوير نفسه وانتهى إلى البربرية. ولم تأتِ هذه البربرية من أعداء الحضارة والإنسانية، بل جاءت من العقل نفسه، ومن ثم لم تكن النزعة الشمولية والتسلطية في النظم المختلفة وليدة اتجاهات لاعقلانية، وإنَّما نشأت عن «التنوير» الضارب بجذوره في العصر الأسطوري وفي منطق أرسطو وذاتية ديكارت، بحيث لم تكن إلاَّ النتيجة النهائية لأصول شكلية وأداتية كامنة في عقلانيته التي فتت الطبيعة إلى موضوعات لتحكم سيطرتها عليها، وتحكمت في عالم الفرد فأخضعته لمقاييسها الكمية ومؤسساتها وأجهزة دعايتها وتصنيع ثقافتها الجماهيرية[٣٧].

وهكذا أتمَّ العقل تصفية نفسه، وأصبح الفرد وحيداً منعزلاً في مواجهة قوى لاعقلانية قاهرة تمثلت له في التقنية الوحشية.

٢ ـ ارتداد التنوير إلى الأسطورة (العقل أداة التسلط):

«الرعب يدفع التاريخ البشري، ولم تكن الحروب إلاَّ ذروة التعاسة والعذاب. وجحيم الشر البشري الذي فغر فاه في الحرب العالمية الثانية، سيظل في المستقبل يلتهم ضحايا جديدة». هذه الأحداث التي حدثت، على الرغم من التراث الفلسفي والعلمي المستنير، يعني شيئاً أكثر من القول بأنَّ العلوم وأنَّ الروح والثقافة قد عجزت عن التأثير على البشر وتغييرهم.

يحاول «هوركهايمر» و«أدرنو» تتبع التاريخ الغربي منذ بداياته الأسطورية، ومحاولة تفسيره انطلاقاً من تجارب الحاضر، واستناداً إلى ماركس، في قولهما بأنَّ التاريخ في حقيقته هو تاريخ القوة أو السيطرة والسلطة. غير أنَّهما يخالفان ماركس في تفسير تاريخ السلطة والتسلط على

(٣٧) مكاوي عبد الغفار: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ـ حوليات كلية الآداب ـ المجلس العلمي ـ الكويت ١٩٩٣ ـ ص٦٣.

أساس ظروف الإنتاج وأدواته وعلاقاته السائدة، إذ يمدان جذورها في «إرادة السلطة» الأسبق منها. ولذلك يتجاوز نقدهما نظام الملكية والإنتاج إلى نظام المعرفة والتفكير والعقل الذي يتصورانه «أداة التسلّط»[٣٨].

فعن طريق العقل بأدواته المعرفية من مفاهيم ومقولات تتسلط «الذات» على الطبيعة. وهذا الأسلوب الذي تتحقق به ذاتية الإنسان يقوم في الواقع على «الاعتراف بالسلطة»، أو القوة، بوصفها المبدأ الذي تقوم عليه جميع العلاقات. وأنَّ الأصل في جدل التاريخ يكمن في هذا المبدأ الذي لم يكف أبداً عن التحقُّق، لأنَّ البشر يدفعون ثمن تزايد قوتهم وسلطتهم بالاغتراب عما يمارسون عليه القوة والسلطة، أي عن الطبيعة.

ومع أنَّ محاولة إخضاع الطبيعة قد بدأت مع الأسطورة، إلاّ أنَّ «انتصار الذات على الموضوع» قد تحقق مع «التنوير» الذي قضى على الأسطورة بالتحلل والانهيار. فالتنوير يهدف إلى السيطرة النهائية على المادة وتجريدها من وهم خصائصها السحرية الخفية. وهو يصل إلى تحقيق هذا الهدف بإدراج معانيها الأصيلة المتعددة تحت مقولاته المنطقية العامة، وتحليلها وتصنيفها وفق مفاهيمه وتصوراته، وبذلك يخضعها للقياس والحساب ويحكم سيطرته عليها.

غير أنَّ التنوير الذي أخضع كل شيء لسلطته، يصبح هو نفسه نوعاً من السلطة ويرتد «أسطورة». والوضعية هي أحدث أشكال التنوير الذي تحول إلى سلطة. وتحقيق هذه السلطة قد عمل على مضاعفة اغتراب الإنسان الحديث عن الطبيعة. بل إنَّ الحضارة التي شكلتها أدوات التسلط (العلم والتقنية) أصبحت تمثل قوة طبيعية عمياء في مواجهة الفرد العاجز[٣٩].

---

(٣٨) نفس المرجع: ص ٦٩.

(٣٩) نفس المرجع: ص ٧٠.

٣ ـ أوليس(*): التائه:

الإنسان في ظلّ الحضارة البرجوازية المستنيرة هو صورة جديدة من «أوليسوس» Ulysse العقلاني الماكر المساوم (كما ترويها لنا ملحمة هوميروس، وهو في كهف العملاق بوليفيم ذي العين الواحدة Cyclope) الذي انتصر بدهائه على هذا المارد الطبيعي المتوحش، وخرج من انتصاره عليه بالوعي بحريته ووجوده. غير أنّه خرج منه كذلك بفقدان هويته لذاتيته الحقيقية، وبذلك جسّد مبدأ «المقايضة» الذي تقوم عليه الحياة في المجتمع البرجوازي، إذ يتم كل شيء على ما يرام، ويبرم العقد، ومع ذلك يخدع الشريك.

إنّ مغامرات «أوليس»، هذا الرجل التائه والحاذق هي انعكاس لتاريخ بدائي للذاتية في سعيها للتخلُص من سلطة القوى الأسطورية. أنّ عالم الأسطورة هو المتاهة التي يجب الهروب منها، إنّ نحن أردنا إنقاذ الهوية الذاتية. «إنّ الحنين هو في جذر المغامرات حيث تتخلص الذاتية من العالم القديم الذي تسرد الأوديسة قصته القديمة»(٤٠).

إنّ أسطورة الأصل تصف ازدواج كل ظهور:

الخوف من اقتلاع الجذور الذي نعاني منه، والراحة التي نحسّ بها لأننا تمكننا من الهروب. ولهذا يلاحق «هوركهايمر» و«أدرنو» آثار خدع «أوليس» حتى إلى قلب طقوس الأضاحي، طقوس خداعة بمقدار ما يتحرّر البشر من لعنة قوى الثأر بتقديمهم بدائل محملة بقيمة رمزية.

(*) أوليس: بطل يوناني ـ هو الذي اقترح خطة حصان طروادة. وعودة أوليس إلى بلاده كوّنت موضوع الأوديسا. وقدره السيء جعله يضلّ من شاطئ إلى آخر. ولم يصل إلى بلاده إلى بعد مرور عشر سنوات ليقتل الذين ادّعوا خلافته.

(٤٠) هابرماس: القول الفلسفي للحداثة ـ مرجع سابق ـ ص ١٧٤.

إنَّ هذا البعد للأسطورة يصف شعوراً مزدوجاً حيث تكون ممارسة الطقوس في آنٍ واحد حقيقة ووهم[٤١].

يحاول هوركهايمر وأدرنو تحديد الثمن الذي يجب أن يدفعه «أوليس»، وقد تعلم من أسفاره وتجاربه لكي تخرج «أناه» من مغامراتها قوية.

إنَّ الأحداث المختلفة في الأوديسة تصور الخطر، الحيلة، الهروب، ولكن أيضاً التفاني الذي تفرضه «الأنا» على نفسها لتتعلم السيطرة على الخطر وتكتسب بهذا الشكل، هويتها الخاصة، في الوقت الذي تودع فيه السعادة التي تشكلها الوحدة القديمة مع الطبيعة الداخلية والخارجية.

وفي الحقيقة تذكر أنشودة عروسات البحر، بسعادة ضمنتها في الماضي، أما «أوليس» فإنَّه يستسلم للغواية séduction بوصفه إنساناً يعرف أنَّه «مكبل» أنَّ ضبط الإنسان لذاته، حيث تتأسس هذه الذات، يعني في كل مرة، التدمير المحتمل للذات الذي يتحقق في خدمتها، ذلك أنَّ الجوهر المضبوط، المقهور والمحلول بغريزة البقاء ليس إلاَّ هذا الجانب من الحياة ـ الذي تتحدد به وحده جهود الحفاظ على الذات ـ التي هي بالتحديد ما ينبغي الحفاظ عليه[٤٢].

تقدم هذه الصورة الفكرية ـ البشر وهم يشكلون هويتهم بقدر ما يتعلمون السيطرة على الطبيعة الخارجية بقهر طبيعتهم الداخلية ـ نموذجاً لوصف يكشف عن رأس «جانوس» ذي وجهين لسيرورة التنوير. إنَّ «الأنا» التي نجحت في الماضي في خداع القدر الأسطوري بالذبيحة لن تفلت منه هذه المرة منذ الوقت الذي كان عليها فيه أن تدخل الذبيحة وتتماهى بها: أنَّ الذات المستمرة في هويتها التي تنبثق بعد القضاء على الذبيحة تصبح مباشرة

(٤١) نفس المرجع: ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٤٢) نفس المرجع: ص ١٧٥.

من جديد ضحية طقوسية جامدة يحتفل بها الإنسان لنفسه بوضع وعيه الخاص في وجه السياق الطبيعي.

وهكذا فإنَّ البشرية، وهي تدأب على الابتعاد عن الأصول بسيرورة التنوير على صعيد التاريخ الكلي، لم تتحرر من التكرار الانفعالي للأسطورة. كان بإمكان التنوير أن ينجح لو أنَّ الابتعاد عن الأصول كان مرادفاً للتحرُّر. غير أنّه تبين أنَّ قوة الأسطورة هي العنصر الذي يعيق ويكبح الانعتاق المنشود بتجديده الدائب الصلة مع الأصول يرتبط بها شعور بالأسر. وهكذا «ينقلب التنوير إلى ميتولوجيا»[٤٣] Mythologie، أي إلى اللاعقلانية والتعمية الأسطورية والسيطرة اللاإنسانية.

إنَّ العقل التنويري، بوصفه عقلاً انتصر فيه الاستعمال الأداتي، انكشف في آخر مراحله مشروعاً للسيطرة على الآخر. أنَّ شمولية العقل الأداتي ليست أمراً عارضاً، بل إنَّ بذوره كامنة في العقل ذاته. فرغبة السيطرة هي التي قادت العقل عبر مسيرته المؤدية إلى التوحش، وإلى اغتراب الإنسان.

إذا كان التنوير هو استعمال العقل دون الاستعانة بالآخرين، فإنَّه لم يبق للعقل من مجال لاستعماله في النظرية النقدية إلاَّ على نحو سالب لا ينطلق من مقولة هيجل الشهيرة: «الكلي هو الحقيقي» بل من الاستنتاج أن «الكلي هو غير الحقيقي»، كافاً بذلك عن الإشارة إلى مكمن الحقيقة ومكتفياً بالتنبيه فحسب إلى مواضع الوهم. إذ لم يعد من الممكن التعرف على «الكل» إلاَّ في السياق الاجتماعي المسيطر والمتسلط بصورة كلية.

٧ ـ الحداثة: مشروع لم ينجز:

لا شكَّ أنَّ التنوير يولّد التغيير؛ إنّه يحدث التغيير، إنّه صانع الفكر ـ

---

(٤٣) نفس المرجع: ص ١٧٥.

القوة. فالتغيير إن لم يكشف عن ثمة وعي، يصبح مجرد اختلاف. لقد منحت فلسفة التنوير للتغيير حركة، فدعته تقدماً. وهذا التنوير لا بدَّ أن تحمله قوة تغيير ماديَّة.

ولا شك فإنَّ التنوير لم يبدع أفكار التقدم في الفراغ، فلقد ارتبط ظهور هذه الأفكار بحوامل موضوعية مثلتها التحولات العلمية والصناعية الكبرى، التي عرفها تاريخ الإنسانية. لقد كان التنوير يمثل هذا التفاعل القوي بين إبداع الأفكار الثورية في العلوم وطرح المناهج والأنساق المعرفية الجديدة في الفلسفة وتغير نظرة المجتمع إلى ذاته وإلى العالم.

استطاعت استراتيجية المعرفة العلمية أن تؤسس جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم. فكان لها تقدم تقني أحدث تغيراً شاملاً في رؤية العالم، وفي الإنسان نفسه.

والحقيقة فإنَّ أهم ما تميز به التنوير أنَّه أحدث القطيعة بين المجتمع اللاهوتي والمجتمع العلماني. وبذلك ولدت نظرية الدولة الحديثة، ورد الاعتبار إلى الإرادة الإنسانية وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي بعد أن يتم للعقل اكتشاف قوانينه. فالعلمنة أساسها ثقة كبرى بالإنسان من حيث إنه هو مركز العالم. يستتبع ذلك أنَّ الإنسان يمكنه بوعيه اكتشاف قوى الطبيعة وقوى المجتمع، وأنَّه يمكنه بالعلم أن يسيطر عليهما، ويعيد تنظيمها بما يخدم أهداف التقدم الحضاري الشامل.

كانت الحداثة دعوة شمولية لاكتشاف المجهول، بناء على لحظة وعي نهضوية. كان خطابها يتوجه إلى إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة. كان التغيير يتناول كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج المعرفة.

ومع ذلك فقد حكم هابرماس على ذلك التغيُّر الدائم بكونه أدى إلى

الحداثة، التي ظلّت مشروعاً ناقصاً. «الحداثة: مشروع لم ينجز»[٤٤]. ذلك أنّ التقدم العلمي الذي نادى به التنويريون الأوائل منذ القرن السابع والثامن عشر ارتفق دائماً بمعيار إنساني يتمحور حول زيادة حرية الفرد، وتحقيق العدالة والمساواة داخل المجتمع وبين المجتمعات للإنسانية كلها. فالتقدم اقتصر على نمو متزايد لنوع من العقلانية وحيد الجانب مثلته دائماً التقنية وتقسيم العمل الاجتماعي بحسب المنظور الرأسمالي. فكان أن انفصل العلم عن المعرفة بمعناها الأخلاقي والإنساني كما حلم بها رواد التنوير. ولم يخضع تقدم الصناعة وتطوراتها لمنطق التقدم المعرفي. بل إنّ سيطرة منطق السوق الرأسمالية فرضت اتجاهاً معيناً على التطوّر الصناعي بحيث أدى في النتيجة إلى عزل قانون الإنتاج عن مُثل التنوير التي قادت ثورة العقل الأساسية. فازدهرت حضارة أخرى مختلفة تماماً عن الحلم التنوري. إنّها الحضارة الاستهلاكية التي كان من أبرز نتائجها أنّها أنتجت ثقافة مختلفة عن مشروع التنوير الأصلي[٤٥].

إنّ مشروع التنوير في الوقت الذي كان يقطع فيها مع المشروع اللاهوتي كان يقع أسير الصراع بين الأيديولوجيا واليوتوبيا Utopie. إذ كانت جدلية صعود الطبقة البرجوازية الجديدة لتمزق وحدة المشروع التنويري بين أيديولوجيا الطبقة السائدة، وبين «يوتوبيا» المعرفة التنويرية التي صارت الملجأ الدائم لمهزومي الحرب الطبقية لمصلحة مالكي وسائل القوة الجديدة، على حساب أولئك الذين يجدون أنفسهم إمّا أدوات في خدمة السادة، أو أنّهم ثوار هامشيون، تتحول أفكارهم إلى موضات وصرعات الاستهلاك الشارعي، وأساليب الرفاه الكاذب.

إنّ عدم اكتمال مشروع التنوير، يرجع إلى هذا الانحراف، الذي أوقع

---

(٤٤) نفس المرجع: ص ٥.

(٤٥) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ ص ٦١.

الانفصام في استراتيجية المعرفة، بين ما تحققه قوى الإنتاج التقني فعلياً في عمق الهرم الاجتماعي وبنيته، وبين ما يترسب في ثقافة المشروع من تراث، يثبت ثمة وجوداً له بما يحدثه من يأس أو ثورة يائسة لغيابه.

لعلَّ أخطر ما افتقده مشروع التنوير، هو كونه بقدر ما كان استغلاله شمولياً للعالم وتاريخه الحديث، بقدر ما كانت تنهزم عقلانيته، من شمول المعرفة والأخلاق معاً، إلى أضيق آفاق الأيديولوجيا الاجتماعية السياسية المسيطرة التي تفرض صيغة النخبة القائدة التي تتمتع بكل الامتيازات.

لقد قطع التنوير مع العصر الذي أنتجه (اللاهوتية)، ولكنه لا يزال يبرهون كل يوم، وأثر كل معرفة يخوضها، على فشل مع ما أنتجه هو من عصور التقنية ذات الوجه المعدني الخالص[٤٦].

إنَّ القطيعة الحاسمة مع النظام اللاهوتي القديم لم تحرر العقل من استبداد جديد نجم عن وقوع العقل نفسه تحت سيطرة لاعقلانية حديثة مقنّعة، فرضها تناقض نظامي الإنتاج التقني والإنتاج المعرفي، كما كشف ذلك جيل كامل من فلاسفة الغرب صدمته ثورة التنوير التي أصبحت في هذا العصر ثورة مغدورة[٤٧].

وفي رأي نيتشه لا يمكن فهم هذا التراجع في محاولات التحديث والعقلنة، إلاَّ بكشف الآليات اللاعقلانية للحداثة، وذلك بفضح كل ما آل إليه تقديس العقل، وتألية الإنسان عن طريق إعلان اكتماله وتحققه الذي يجد تجسده في سيطرة التقنية. فالتقنية الحديثة أخذت تبدو بمثابة قوة مستقلة، وخارج قدرة الإنسان في التحكُّم والتوجيه[٤٨].

---

(٤٦) نفس المرجع: ص ٦٤.

(٤٧) نفس المرجع: ص ٧١.

(٤٨) سبيلا محمد: الحداثة وما بعد الحداثة - دار توبقال - الدار البيضاء - ٢٠٠٠، ص ٣٥.

فالموقف النقدي يكتشف اللعبة التي انخرط فيها المشروع التنويري عندما راح يفصل بين الجانب القيمي من التقدم والجانب التقني. فإنَّ دعوة إلى شمولية النظام العقلاني لم تولد توزيعاً عادلاً للسعادة. بل وجد العقل نفسه وسيلة استبداد واستغلال جديدين يولدان تناقضاً هائلاً بين شمولية العقل وأقلية الفئة الاجتماعية التي تستفيد منها. سواء كانت هذه الأقلية طبقية داخل المجتمعات التقنية، أم كانت استغلالاً عالمياً يقوده الغرب ضد العالم اللاصناعي.

أخذت الحداثة مع نيتشه وجهاً آخر، إذ سعت إلى تحديد ذاتها وفق مبادىء القوة والحياة وتمجيد ثقافة الجسد والرغبة... ستربط مستقبلها بتحويل ذاتها، أي مفاهيمها ومؤسساتها إلى إرادة للقوة، توظف لصالحها كل ظواهر القوة داخل الطبيعة أو الفرد البشري.

تريد الحداثة عبر تصورها هذا من الإنسان أن يتجاوز استلابه ومعوقاته وأن يبدع قيمه الخاصة به. إنَّ الحداثة قد حررت الإنسان، لكنها لم تمنحه القدرة على أن يحرر ذاته بذاته من هيمنة أخلاق الواجب والاستكانة: حتى من حرر فكره يحتاج إلى أن يطهر ذاته، إذ يظلّ يحتفظ داخل ذاته بكثير من الإكراه والوجل. يجب أن تصبح عيناه نقية من الشوائب»[٤٩].

تسعى الحداثة عبر «مطرقة» نيتشه إلى أن تخلق لذاتها إنساناً جديداً مبدعاً لقيمه الجديدة عوض الخضوع لقيم ماضية تدعي الكونية والإطلاق. الإنسان الجديد (النبيل) هو الإنسان الأعلى ـ هو الإنسان الحديث يتحول، وليس شيئاً آخر خارجه يحلّ محله. وما يتجاوز ليست «ماهية» الإنسان الحديث، بل ما هو «عدمي» فيه، وبالتالي ما هو «عدمي» في قيم الحداثة. «فمن أراد أن يكون مبدعاً... فعليه أن يبدأ بهدم ما سبق تقديره وبتحطيمه

(٤٩) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ـ ترجمة فيلكس فارس ـ دار القلم ـ بيروت بدون تاريخ ـ ص ٦٨.

تحطيماً»[٥٠]. الإنسان الأعلى هو الإنسان الذي تحرر من كل تراث الماضي، والذي يبدع قيمه الجديدة؛ وهو الذي ينتصر على ذاته. لذلك، كان الإنسان الأعلى رمزاً للقوة والاستقلال الذاتي والإبداع.

إنَّ العودة إلى سؤال الحرية، تعد عودة نقدية إلى سؤال التنوير بوصفه سؤالاً يطرح إشكالية الإنسان العاقل، المحلِّل والناقد.

VI ـ مآل الحداثة:

لا أحد أكثر نقداً للحداثة في القرن التاسع عشر من فيلسوف المواجهة والهدم نيتشه **Nietzsche**. فقد كان أكثر نقادها فهماً لها. مع نيتشه، الفيلسوف الذي يتفلسف «بالمطرقة»، ستتبلور المفارقة الكبرى للحداثة.

مع كانط، سعت الحداثة إلى أن تجعل العقل أساساً كونياً لتأصيل مبادئها الأخلاقية والسياسية. فقط ربط كانط الحداثة بالنقد وتأصيل مبادىء ومفاهيم المجال العملي بحسب مرجعياتها الخاصة داخل العقل. وقد اعتبر تأصيل مبادىء المجال العملي عملية بموجبها يوصل العقل داخل العصر الحديث.

لقد ربط نيتشه الحداثة بنقد العقلانية الغربية وتقويض مفاهيمها عن القيم الأخلاقية والسياسية والتقنية. وهدفه في ذلك فضح الأفق الثقافي الذي أسس فيه الإنسان الغربي دلالات وجوده، وتأسيس مبادىء لإرادة جديدة للقوة قاعدتها هي الحياة وثقافة الجسد.

على الحداثة، كما يتصورها نيتشه، أن تعيد تجربة الفكر لقاعدة الحياة داخل «الذات» بعد أن جردها عنها ديكارت. فذاك هو ما يجعل الرغبة في المعرفة إرادة للقوة وإثبات الذات. ليست كينونة الذات مجرد مقولة عقلية

---

(٥٠) نفس المرجع: ص ١٤٤.

جامدة، بل هي تعميم لفكرة الحياة والإدراك والفعل والتحوُّل(٥١). الحياة هي مواجهة ضد كل ما يعرقل قوة الحياة داخل الذات. إنَّها إلغاء كل ما ينزع نحو الموت داخلنا. وهذا يقتضي منّا أن نكون أشداء تجاه كل ما هو ضعيف وعتيق ومتحجر داخلنا. كل ما يرمي إليه النقد النيتشوي من الإنسان أن يتجاوز ذاته، استلاباته ومعوقاته وأن يبدع قيمه الخاصة به، وأن يولد من داخل الأنقاض.

ما هو مآل الحداثة؟

لم يكن نيتشه ليغفل عن البُعد الاجتماعي والسياسي وهو ينتقد ثقافة الحداثة وقيمها الأخلاقية. إنَّ ما كان واعياً به تماماً هو أنَّ «زمن السياسة الصغرى قد انتهى، وأنَّ القرن المقبل الذي يلوح في الأفق يحمل في ذاته الصراع لأجل السيطرة على الأرض وضرورة اللجوء إلى السياسة الكبرى»(٥٢).

إنَّ إرادة القوة التي بشر بها العصر الحديث ستكون طريقاً لهيمنة الدولة التي لا تقوم إلاَّ بواسطة الحرب والغزو والانتقام. لقد كان نيتشه مدركاً لمآل الحداثة في القرن العشرين: قد يكون السلم طريقاً للديمقراطية، وأنَّ الحرب ستكون طريقاً للسياسة الكبرى أو الكونية. فمن جهة تريد السلم والديمقراطية داخل الدول. لكنها تسعى عبر ديمقراطيتها إلى تدجين الفرد وتذويبه داخل سلوك القطيع. والحقيقة أنَّ الدولة تخدم الحكام ورجال السياسة. فقد حكم هؤلاء قطيع الشعب بعد أن أوهموه أنَّهم يخدمون مصالحه؛ ومن جهة أخرى، تسعى إلى القوة لدولها. وهي تدرك أنَّ هذه القوة طريق لصراع

---

(٥١) منصف عبد الحق: قيم الواجب ومفارقات الحداثة ـ الفكر العربي المعاصر ـ رقم: ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ٢٠٠٣ ـ ص ١٠٢.

(٥٢) نيتشه: ما وراء الخير والشر ـ ترجمة جيزيلا حجار ـ غروب في ـ بيروت ١٩٩٥ ـ ص ١٧٢.

الأقوياء والهيمنة على المستضعفين. «إنَّ الحركة الديمقراطية هي مشروع لتربية طغاة»، مستبدين[٥٣].

انتهت الحداثة إلى أنَّ الإرادة الفعلية للدول هي قوتها. تلك الفكرة وضعتها الحداثة السياسية ضمن مشروعها التاريخي منذ عصر النهضة مع «ماكيافل» و«هوبز» بعده.

فقد اعتبر **ماكيافل Machiavel** السلطة السياسية للدولة قوة يتمُّ امتلاكها لأجل إقامة الدولة. فالدولة هي قوة فعالة غايتها السيطرة والتسلط والإكراه. إنَّ كل حركة تاريخية هي حركة سياسية؛ والدولة القوية هي أسمى حكمة سياسية للإنسان الفاعل في التاريخ[٥٤]. وبما أنَّ الدولة قوة، فإنَّ استمرارها رهين بقوتها التي تؤمن لها سيادتها.

أما مع **هوبز Hobbes** فالدولة هي أقوى الوحوش جميعاً، إنَّها **«الوفيتان» Leviathan**. وأنَّ وظيفة هذه الآلة الهائلة هي إلغاء أهوال الفوضى، وإبادة كل الوحوش التي من شأنها أن تهدد السلام والأمن الاجتماعي[٥٥]. إنَّها آلية ضخمة متكاملة قائمة على القوة. فالحاجة إلى تلك الدولة مطلقة السلطة، يبررها مجتمع الإنسان الأول المسكون بالعنف الوحشي. لذا، فالدولة قوة إكراه وعنف، وينبغي أن يكون عنفها أقدر على لجم العنف السائد بين الناس.

إنَّ أطروحة هوبز حول القوة والهيمنة ليست غريبة عن أجواء الفكر السياسي السائد في المرحلة الراهنة من اكتساح العولمة، وتفوق القوة الأمريكية المسيطرة.

---

(٥٣) نفس المرجع: ص ٢٢٤.

(٥٤) هوركهايمر ماكس: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية ـ ترجمة محمد علي اليوسفي التنوير ـ بيروت ١٩٨١ ـ ص ٢٦.

(٥٥) نفس المرجع: ص ٤٥.

ـ إنَّ الليبرالية الجديدة الجانحة نحو أحادية السيطرة المتمثلة في الدولة القوية، قد أحيت أفكار هوبز الذي يعطي الأسبقية للحالة الفردية، لكي تؤسس استراتيجية شمولية وتضعها موضع التطبيق.

هنا تقدم دولة التفوُّق الأحادي بالقوة العسكرية الضاربة، المالكة لأحدث وسائل التكنولوجيا، ووسائل الأعلام، في فرض المشروع الإمبراطوري على ما تعتبره أخطاراً تهدد قانون هيمنتها الفعلية على العالم.

ولكن الجديد في «النظام العالمي الجديد» يتمثل في محاولة أجهزة النظام السياسي والاستراتيجية الاستيلاء على القرار والإنتاج. فالنظام العالمي الجديد هو وحده الذي يسطِّر معاني القيم وكونيتها، وهو الذي يُقرر مقاييس الحرية وحدودها، وهو الذي يقرر الحرب والسلم في العالم.

كل هذه الأمور حيوية، ولكنها تبقى غير كافية إذا لم ننتبه إلى طبيعة النظام العالمي الجديد الذي تريد العولمة وضعه قهراً نموذجاً أوحد لسياسات البلدان؛ فطبيعة التكوينية هي العنف والهيمنة.

وهكذا تكون الحرب سمة تأسيسية للعولمة، بحيث لا يمكن لهذا النظام العالمي الجديد، الذي تتزعمه أمريكا، أن يستمر إلاَّ بالحرب والعنف. والعنف يغذي العنف وينتج الإرهاب.

ـ فالعولمة تحاول تجاوز الهويات لإقرار كونية لا تخدم إلاَّ مصالحها. فمن ناحية، تحاول العولمة ضمّ الهويات بعضها إلى بعض من خلال تقنيات الاتصال، ومن ناحية أخرى، فهي قد تنمي بعضها (كهوية الأقليات) لتكون مناطق مؤزمة في العالم. إلاَّ أنَّ الهوية في كنهها يمكن أن تلعب دور الصمود: وسيأخذ هذا الصمود شكلاً تراجعياً ارتكاسياً، والتقوقع في نمط حياة مغلق، إذا أخذت الهوية صبغة سكونية ماضوية ضيقة. أمّا إذا تحددت الهوية من خلال انتماء الإنسان إلى ماضيه وحاضره ومشروعه المستقبلي،

فإنَّ الهوية ستصبح صموداً تقدمياً واستراتيجياً للهيمنة الشاملة في صبغتها الجديدة التي تمثلت في العولمة[٥٦].

التفاعلات مع التغيرات المتسارعة في تكنولوجيا الاتصالات قد يؤدي إلى تغيير معاني القيم والمفاهيم، وقد تحدث أنواعاً جديدة من المشاكل والمواجهات.

فكان من بين عوامل الصمود ضد هذه العولمة الكاسحة إعادة توثيق مفهوم الهوية بثوابت الأصل والماضي. هذه الثوابت تنتعش دائماً تحت عوامل التغيير لتظهر في صورة ردة فعل أو حركة مقهورة. لذا قد تتبلور مع تطوُّر إحداثيات العلوم والتكنولوجيا تيارات فكرية تتمسك بالثوابت والأصول.

وهكذا تنتعش الأصولية كلما ترعرعت كيانات العوائد والعقائد والتقاليد. إلاَّ أنَّ هذه العودة لا تقتصر على الأصولية الدينية، بل تتخذ أشكالاً عرقية أو قومية متطرفة. كما أنَّها تتفاوت في درجات الشدة بدءاً بالشيع الدينية التي تستلهم الأصول في استعادة هوية مفقودة، وصولاً إلى حالات العنف المفتوح.

ـ الأصولية تشمل إذاً إضافة إلى الدين الحركات العنصرية والعرقية والقومية المتطرفة. ذلك أنَّها كلها تشترك في نفس الجدلية: فساد الحاضر بقيمه الشائعة وطريقة أسلوبه في الحياة وضياع إنسانه، وضرورة العودة إلى الحالة الماضوية المجيدة كطريق وحيد للخلاص. إلاَّ أنَّ العودة إلى تلك الحالة المفقودة، ينزلق إلى الدخول في صراع مفتوح مع الآخر، ورفض الاعتراف بحقه في الاختلاف، مما يفتح السبيل أمام احتمالات العنف.

تتسم الأصولية بالأيديولوجية الكليانية: حركة إصلاح فكري، ترويج

---

(٥٦) التريكي فتحي: الحداثة وما بعد الحداثة ـ دار الفكر ـ دمشق ٢٠٠٣ ـ ص ١٩٤.

فكرة النقاء بشكل متزمت وأسطوري، مع طقوس اعتراف وسيطرة وسطوة على الأعضاء، وقائد موهوب. ولا يختلف العنصرية الصهيونية في شيء عن ذلك كله، لجهة أسطورة شعب الله المختار، والاعتقاد بصفاء العنصر وامتلاك الحق المطلق، مع إسقاط حق الإنسانية عن الآخرين. وهو ما يبرِّر المجازر التي ترتكب بحق الآخر، الغريب[٥٧]...

كانت الحداثة دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناء على وعي نهضوي. كان خطابها يتوجه إلى ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة، سواء كان المنع سلطة كنسية، أو علاقات طبقية، أو كان جهاز المعرفة نفسه الذي كان يتبناه العقل لإنتاج (الحقائق). كان التغيير يتناول كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لإنتاج المعرفة. فالعقل يصير هو النقد، باعتباره يردف إنتاجه ويصاحبه دائماً.

الخطاب الفكري العربي حافل بالأجوبة الجاهزة عن كل شيء، خطاب يتنطع لوضع الحلول قبل طرح المشكلات. يهاجم العالم بكل اليقينيات التي لديه قبل أن يطرح على ذاته وعلى العالم من حوله، من يكون هو، ومن يكون الآخر الذي عليه أن يستوعبه قبل أن يعرفه. فكيف نفكر نحن في القضايا المتداولة والمشكلات المطروحة؟ وكيف نتعامل مع الأحداث والوقائع المستجدة؟

إننا نفكر بمنطق المحافظة والمدافعة، لا بمنطق الحدث. وبرد كل ما هو إيجابي وقيّم إلى الذات؛ ونفتش عن كل ما يحققه الغرب عن أصل له في التراث؛ وذلك منتهى النرجسية الثقافية. فآليات المدافعة عن الذات، والتباهي بالإنجازات القديمة، والنرجسية الثقافية، كل ذلك يسوقنا إلى موقف إيديولوجي أكثر مما هو تحليل للواقع.

---

(٥٧) حجازي مصفى: حصار الثقافة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ٢٠٠٠ ـ ص ٩٠ ـ ٩١.

المهم بالنسبة للفكر العربي أن يقيم علاقة نقدية مع ذاته، بالعودة على أنظمته المعرفية واستراتيجياته العملية، لتفكيك نماذجه في الرؤية والتقييم أو لتغيير طرقه في التفكير. عليه أن يتجاوز منطقة كل فكّر فيه؛ أن يبلغ تلك الحالة من وعيه لجذريته بحيث يكتشف ضرورة القطيعة مع كل تراث الجاهزية في طبيعة الأجوبة التي اختزنها، وذلك من أجل صوغ رؤى ومواقف جديدة من العقل والعالم.

الفصل الثاني:

أسطورة العنف
«مدرسة فرانكفورت النقدية»

كان «فرويد» الأول الذي مكنت نظرياته «مدرسة فرانكفورت» أن تفهم الآثار المشوهة التي تتكبدها الإنسانية في مقابل انتصاراتها التكنوقراطية. وقد توصل نقاد فرانكفورت إلى أن الرأسمالية تنتج باستمرار نوعاً إنسانياً مصاباً بالعصاب Névrose، مختل الوظائف، يبرز إلى السطح في المجتمع البرجوازي الليبرالي.

«فروم» و«ماركوز» يصرّان على أن أي أمل باق في الحرية الإنسانية يتطلب الإطاحة بالأواليات البرجوازية للكبت النفسي، إلى جانب أواليات الاضطهاد الطبقي.

أما الذي جذب نقاد فرانكفورت إلى «نيتشه» هو نقده الشديد للقيم البرجوازية. كان «أدرنو» يقول إن أعمال نيتشه تصوير فريد للطبيعة القمعية للثقافة الغربية، وإنها تعبر عن الإنساني في عالم أصبحت فيه الإنسانية كذبة.

«أدرنو» و«هوركهايمر» معاً، حوّلا نيتشه إلى شخصية مركزية في «الباثيون» Pantheon (هيكل مكرس لجميع الآلهة) الماركسي الجديد.

إن نقاد فرانكفورت باختيارهم نيتشه وفرويد كنموذجين لهم، فإنهم قد وضعوا أيضاً صور ولغة نظرية «الانحلال» في قلب برنامجهم الماركسي النقدي مباشرة. كل أمراض المجتمع الحديث التي كانت تنسب للانحلال (التفسخ الاجتماعي، الجريمة، الجنون، الانتحار، الأمراض العصبية، الإدمان، انحطاط الفنون، السياسة الديمقراطية) أصبحت الآن هي أخطاء الغرب الحديث.

مدرسة **فرانكفورت** أعلنت أن الحضارة الغربية كانت مبنية حول استراتيجية متفسخة: استراتيجية سحق غرائز الإنسان الحيوية من خلال السيطرة العقلانية على الطبيعة، وعلى الذات وعلى الآخرين. السمة الرئيسية للغرب الحديث هي تجرده من الحياة. وكما عبر عن ذلك **ماركوز** بأن تأكيد نيتشه الكلي على غريزة الحياة يمثل مبدءاً واقعياً معادياً في الأساس للتحرر، مبدأ الحضارة الغربية[1].

إذن، كان يعني التخلي عن نظرة للحياة تؤكد قدرة الإنسان على استخدام المنطق والعقل للوصول إلى الحقيقة، وحاجته لأن يكيف نفسه مع نظام اجتماعي طبيعي وعقلاني لكي يكون سعيداً وحراً.

I ـ الرعب والحضارة (اللاعقلانية أداة الجدل العقلاني)

لقد بدا انتصار **الفاشية** facisme هي الانتصار الأخير لـ«الإنسان الأخير» المنحط عند «نيتشه». ووصفها أدرنو بأنها «**الوثبة إلى الهاوية**»؛ كما كان فرويد يراها تحقيقاً لرغبة الموت عند الإنسان المتحضر.

هوركهايمر وأدرنو أقنعا أنفسهما بأن الكابوس الذي هربا منه في ألمانيا، لم يكن مجرد عن حالة منفصلة من الهستيريا الجماهيرية. كانت الأحداث تمثل شيئاً أكثر عمقاً: المرحلة الأخيرة للحضارة الغربية كعملية

---

(١) Marcuse: Eros et Civilisation, éd. Minuit, Paris 1963, p.110.

كلية. جميع المظاهر الحديثة المميزة للغرب كانت تعكس الهدف نفسه: التحكم والسيطرة الكاملة. إن الطبيعة المنحطة للإنسان الحديث لا يمكن أن تفصل عن التقدم الجتماعي والمادي... الفرد في الثقافة الغربية يصبح تابعاً تماماً للكل المسيطر. إنه لا يتنازل عن حريته السياسية فقط للدولة، وإنما يفقد كل قوى العمل المستقل والتفكير المستقل. «مرض الحضارة الغربية يقود الروح نحو ظلام مطبق» ـ الفاشية هي حقيقة المجتمع الحديث. فالبشرية تسقط في بربرية جديدة، بدل الدخول في حالة إنسانية حقيقية.

إن انهيار الحضارة البرجوازية، كان بسبب التنوير في النهاية. وعلى عكس صورته عن نفسه، فإن عصر العقل في القرن الثامن عشر، لم يكن عن العقل بالمرة، وإنما كان بالأحرى عن السعي وراء السيطرة على الطبيعة والبشر[٢].

ميّزت مدرسة فرانكفورت بين تنوير «جيد» وتنوير «رديء». الأول أنتج الفلسفة العقلانية الإنسانية (مثلما هي عند كانط وهيجل)، وكذلك النزعة النقدية (مثلما هي عند نيتشه). أما الثاني، فهو الذي ولّد الهوس الحديث بالعلم والتكنولوجيا والرقم، أو الذي يحوّل العقل إلى أداة. كان ذلك هو تنوير «نيوتن»، و«بنتام»، و«آدم سميث». إلا أن النوعين من التنوير لا ينفصلان، فهما في علاقة جدلية.

إن التنوير حاول أن يؤمن نفسه ضد عودة الأسطوري. وكانت النتيجة أن انتهى الفكر الغربي بتغريب الإنسان عن الطبيعة وعن نفسه. انطلق عقل الإنسان، ولكنه استخدم تلك الحرية يسيطر على كل شيء كان يبدو الآن منفصلاً عن نفسه وعن العقل الإنساني، أو «الآخر». العلم، والقانون، حتى اللغة نفسها، كلها أصبحت أدوات خفض بها الإنسان الغربي التنوع إلى تماثل، والاختلاف إلى موضوعات متعددة الأشكال للسيطرة عليها[٣].

---

(٢) هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٣) نفس المرجع، ص١٨٥.

التنوير أطلق على عملية الإجمال هذه اسم الحضارة أو التقدم. إلا أن النتيجة لم تكن الإشباع، وإنما الاغتراب. فالبشر يغتربون عن الأشياء التي يحاولون أن يمارسوا سلطانهم عليها، الأمر الذي يجعلهم يسعون نحو سلطة أكبر لكن دون جدوى. وصعود التقدم، في حقيقته، اتجاه داخلي يدل على الوهم والإحباط يصبح فخاً نصبته طبيعة الإنسان العقلانية حوله.

التنوير أوصل ثقافة **الهيمنة** الغربية المدمرة للذات، إلى هذا المعدل السريع في حركتها؛ أعطى الطبقة الجديدة المسيطرة في الغرب، أساساً منطقياً، أو «أسطورة» للبحث الواعي عن السلطة ـ «**الطريقة العلمية**». كل شيء يتم اختصاره إلى «رقم»، نظام؛ وهذا يؤدي إلى تأكيد العلم الاجتماعي الحديث على الحقائق والبحث التجريبي والمبدأ الكمي في الديمقراطية الليبرالية. وتحت ذلك كله، يوجد حلم العقل الذرائعي بالسلطة المطلقة على الآخر.

الأساس المنطقي التكنولوجي، هو الأساس المنطقي للسيطرة نفسها. ولهذا السبب فإن «التنوير شمولي». والعقل في النهاية، يكشف عن وجهه العاري؛ في الخيالات الجنسية الوحشية للماركيز «دوساد» De Sade، وفي زنزانات التحقيق، وفي الحروب المدمرة، والاحتلال والقتل والتشريد... تلك هي النتيجة الطبيعية للغرب الذي يمجد العلم والتقدم ـ وبعبارة أخرى، فإن «**الرعب والحضارة متلازمان**».

وتوصل هوركهايمر وأدرنو إلى أن العقلانية (الأداتية) بعد أن هزمت واستعبدت كل شيء أمامها، كانت مضطرة في مراحلها الأخيرة إلى اللجوء إلى نقيضها: إلى العنف والبربرية لكي تحقق انتصارها الكامل والنهائي. وهكذا في النهاية، تصبح اللاعقلانية هي أداة الجدل العقلاني.

على أية حال، كان هوركهايمر وأدرنو على اقتناع بأن التكنولوجيا الحديثة تحول الفن والموسيقى والثقافة في المجتمعات الصناعية إلى وسيلة للخداع الجماهيري، محيدة وجاهزة، وطبقاً لبرنامج سياسي شمولي.

فالإنسان الحديث «النمطي»، حائر، ضائع، مضطرب، في حالة امتثال سلبي وخدر عاطفي - إنها صورة بائسة للاغتراب.

تذهب مدرسة فرانكفورت إلى القول بأنه حيثما يحكم العقل الذي لا روح له، لا بد أن يعد الاستبداد جذوره. بحيث إنه لا يوجد مجتمع صناعي متقدم يمكنه الاحتفاظ بالسيطرة دون جهاز حكومي سري وما يصاحب ذلك من أعمال وحشية.

فهناك خط مستقيم، يمضي صاعداً متخللاً تاريخ الغرب، وهو أن الظلم والاستغلال والعنف والدمار، إلى جانب وسائل الإنتاج، تتزايد على نحو مطرد مع تزايد تمركزها. وعن طريق الإعلام الجماهيري المتلاعب بعقول الناس، وفقدان الاستقلال الذاتي، وتسليح الرغبات والأماني، قامت «بنية السلطة» بتنظيم كل جوانب المجتمع لكي تخفي سلطتها المتلاعبة. فهي تجعل الناس يعتقدون بأنهم يتخذون قراراتهم السياسية. والحقيقة أن تلك القرارات تتخذ نيابة عنهم «**الموافقة المفبركة**»[٤].

وتلعب **الإيديولوجيا** دوراً مهماً جداً في عملية الإخفاء والتمويه. توجه الإيديولوجيا الناس لكي يتصوروا أنهم يتمتعون بسيطرة أكبر على حياتهم، وبفائض وفرة، بينما هم في الحقيقة مستعبدون بشكل دائم لمطالب الرأسمالية الحديثة. «في حالة معينة، يساعد اللاوعي الجماعي في جماعات بعينها، على اختفاء الحالة الحقيقية للمجتمع سواء عنه أو عن الآخرين، وبالتالي فإنه يساعد على استقراره»[٥].

أما بالنسبة للمثقف الواعي، فعليه ألا يشارك في أي من قيم المجتمع الزائفة، كاحتجاج ضد الحلم الكلي بالسلطة. المثقف يموضع نفسه، بحيث لا يكون منغرساً بعمق أو مطيعاً منصاعاً، ولا متباعداً أو مطيعاً. وبدلاً من ذلك، فهو سلبي، بمعنى الهجوم العنيف على حالة الوضع الراهن.

---

(٤) فروم: ما وراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار، دمشق، ١٩٩٤، ٥٩.

(٥) هيرمان: العنف والقتل - ترجمة طلعت الشايب، العصور الجديدة، ص ٢٠٩.

II ـ الشخصية الامتثالية

يقول فروم: كلما تدهور المجتمع اقتصادياً واجتماعياً ونفسياً، عظمت الفروق في البنية النفسية بين مختلف الطبقات. الأسرة الحديثة كانت في أزمة. فالناس يخرجون من الأسرة مثل المصابين بشلل نفسي، وخاصة فيما يتعلق بتعاملهم مع السلطة ورموز السلطة. هكذا تظهر في مجتمع الرأسمالية المتأخرة، حيث يكون الناس قد أصبحوا مهيئين لتصديق أكاذيب القابضين على السلطة والتي يحاولون بها إخفاء استغلالهم وتلاعبهم. فالأسرة الحديثة النمطية تنتج مريضاً بالشلل وهو «الشخصية السلطوية». كراهية الفرد للأب تؤجل وتبقى بدون حل، وتصبح بدل ذلك جذباً نحو رموز أكثر سلطوية ينصاع لها ويطيعها بلا تفكير.

المجتمع البرجوازي الذي يبدو وكأنه يمجد الاستقلال الذاتي الفردي، يولّد العكس في الحقيقة البرجوازية المازوشية وتوابعها يستسلمون سلباً لمطالب سادتهم الساديين. وقد عبّر فروم في كتابه «الهروب من الحرية»: بعد تحرره من قيود مجتمع الجماعة الاجتماعية، فإن الإنسان الحديث لم يحصل على حريته الإيجابية لتحقيق ذاته الفردية، فهو مغترب؛ في كل مكان: تفاهة الفرد وشعوره بالعجز التام[٦].

وحيث إن أمريكا كانت وطن القيم الحداثية السائدة، وطن البراغماتية والعلم الوضعي، فلا بد أن تصبح في النهاية أيضاً المركز السطحي لانزلاق الحضارة الحديثة نحو الدكتاتورية.

ويعتقد **أدرنو** بأن **«الشخصية التسلطية»** هي ناتج عن «أنا» ضعيفة، و«أنا أعلى» خارجية تبريرية؛ وتلك هي الصفات الرئيسية للإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم. في مقابل الشخصية السلطوية الامتثالية، كان هناك انفتاح

---

(٦) فروم: الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٢، ص٩٢.

للشخصية السليمة الذي كان فروم يحدده بالاعتراف بعدم وجود قيم أو سلطة أعلى من ذات الشخص، الإنسان هو مركز وهدف حياته.

إن الحروب والإبادة والتدمير، كانت مخططاً مطبوعاً داخل حلم الحضارة الغربية بالعقل والسلطة. التصنيف العقلاني للآخر، يؤدي حتماً إلى إبادة الآخر. فالحرب هي عملية القتل الطقوسي للحضارة. الأقوياء الذين لا بد أن يدفعوا ثمن قوتهم بالاغتراب عن الطبيعة. ولا بد أن يكبحوا خوفهم دائماً ويحولوه إلى غضب لاعقلاني، يمكنهم أن يجدوا مخرجاً بالانقضاض على الضعفاء لإشباع شهوتهم للقتل. عندما يسمعون صرخة ضحاياهم مراراً، تلك الصرخة التي لا يجرؤون هم أنفسهم على إطلاقها. كانت الحضارة الصناعية تلوح الآن في الأفق مثل متاهة معتمة لا يمكن اجتيازها، مسكونة بالرعب البدائي والصور الوحشية.

III - القمع الخفي

يؤكد ماركوز الموت الحتمي للغرب بيده، بسبب الفائض المادي المربك. وقد تنبأ بمجيء نظام ثقافي جديد مبني على «تمرد الطبيعة». كان تمرد الطبيعة هو الثمن الاجتماعي الذي دفعته الحضارة لقاء كبحها الشديد لغريزة الحياة.

كانت الفكرة الأولى هي اختفاء البروليتاريا الثورية على يد الثقافة البرجوازية. الحضارة المدمرة للروح تحولت إلى «المجتمع الاستهلاكي» الذي يخفي طبيعتها القمعية تحت وفرة من السلع والخدمات. إن ما قد يبدو أنه يزيد من الحرية الشخصية، ليس سوى عكس ذلك في الحقيقة: الطبقة الوسطى والعمال يظلون غالباً في غيبوبتهم، غير واعين بما هم فيه من تعاسة وشقاء. فالاستغلال هو الحقيقة الكامنة خلف واجهة المجتمع الاستهلاكي[٧].

---

(٧) ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، الآداب، بيروت، ١٩٦٩، ص٤٨.

النزعة الاستهلاكية تنمي وعياً زائفاً محضاً ضد زيفها، خاصة لأنها تشعر بأنها جيدة وتحذر ضحيتها ضد التفكير الأعمق. وهكذا ينشأ نمط من التفكير والسلوك ذي البعد الواحد، «الناس يتعرفون على أنفسهم في سلعهم». فالتنظيم الاجتماعي يجد مرساته في الحاجات الجديدة التي خلقها. هذا التنظيم الاجتماعي يأخذ أشكالاً غير متوقعة. أحدها دولة الرفاهية. والثاني هو «التسامح القمعي» تجاه الجماعات المنشقة، والذي بواسطته يبسط المجتمع الليبرالي حريات لليبرالية للنقاد بطريقة تجعله يحيّد رفضهم له. التسامح مع وجهات النظر الأخرى في عصر الاتصال الجماهيري كشف عن وجه الاستبداد السياسي: الوجه الذي قد يتناسب مع تعددية الأحزاب والصحف... إن الشمولية ليست فقط عملية ربط سياسي إرهابي للمجتمع، وإنما هي أيضاً عملية ربط تقني اقتصادي يعمل من خلال التلاعب المتقن باحتياجات الناس. وعن طريق هذه الأساليب البراقة - الماكرة - يستطيع المجتمع الاستهلاكي أن يبني نظام سيطرة كاملة. والنتيجة، هي أن حالة من اللاحرية المريحة، الديمقراطية المعقولة، تسود في الحضارة، وتصبح رمزاً للتقدم التكنولوجي. هذه الوضعية تجعل الاستبداد يبدو وكأنه حرية؛ إلا أنها في الوقت نفسه سلطوية[٨].

كان ماركوز يقول إن الحضارة قامت على القمع فعلاً كما كان فرويد قد بينه في كتابه «قلق في الحضارة». ولكن خطأ فرويد كان في افتراضه أن الشكل الذي اتخذته الحضارة بتصعيدها للغرائز الحيوية من خلال العمل وتأجيل الإشباع غير المرضي، كان هو الشكل الوحيد الممكن للحضارة. فرويد فشل في أن يرى أن ذلك القمع كان الناتج المميز لحضارة رأسمالية.

ويقول ماركوز إن هناك حضارة غير قمعية ممكنة، ولكنها كامنة في لا وعي الإنسان يمكن أن تنطلق فيها غريزة الحياة... الإيروس... وتحرر

(٨) نفس المرجع، ص٤٣.

من قيودها، من خلال انتشار الأساليب الحديثة. فإن الآلة تسمح بإشباع الحاجات بدون ألم وتجعل تخفيض يوم العمل ممكناً وإلى أدنى حد، حتى لا تمنع تطوير الإنسان لذاته، وتحرير الإيروس، قد يخلق علاقات عمل جديدة وقوية. وباختصار، فإن التكنولوجيا قد تنقلب على سيرها وتمحو الرأسمالية(٩).

الوجود الإنساني ذاته يمكن أن يتغير تغيراً أساسياً، الفرد سيصبح حراً ليمارس سلطته الذاتية على عالم سيصبح ملكه. وبفضل التكنولوجيا سيختفي «العامل» المغترب ويحل محله إنسان جديد.

ويفسرها ماركوز ذلك: ولكي يصبح العلم والتكنولوجيا وسيلتين من أجل الحرية، فلا بد من أن يغيرا توجهاتهما وأهدافهما. وبدلاً من استخدامهما لصنع الأشياء، يجب أن يستخدما من أجل تعزيز الحساسية الجديدة ـ متطلبات غرائز الحياة. الإنسان الجديد يخطو نحو حضارة غير قمعية لا تنتج سوى دورة من الرضا الذاتي لا تنتهي.

الحداثة، إذن، تخص تقدم الإنسانية التي أصبحت من خلال فلسفات «الذات» واعية بذاتها وبماضيها وبمصيرها. ولعل الحداثة قد أصبحت بذلك المحور الذي بواسطته سنقرأ الماضي ونفهم الحاضر وسنشرع للمستقبل. ذلك لأن العقل هو مفتاح الحداثة، والعقلانية هي سبيل التحديث. فالحداثة حركة دائمة تعتمد على الإنجازات العلمية والثقافية، وهي محررة الأنا من الاعتقادية الوثوقية. فالعقل الذي يمكننا من السيطرة على العالم الطبيعي بالعلم والتقنية، ومن الحصول على السعادة قد أخذ الآن أشكالاً تعتمد الهيمنة، فينتج عن ذلك انحيازه عن الإنسان وانسياقه داخل تقنيات السلطة.

لا شك أن ما يحدث اليوم هو أننا نعيش في عالم متغير، تتغير معه أنماط التفكير والقيم. فنحن نعيش في عصر العولمة التي هي استمرار

---

(٩) Marcuse: Eros et civilisation, op. cit., p.174.

للرأسمالية بآليات أخرى. ما يهمنا هنا هو الوقوف عند المرتكزات الإيديولوجية لخطاب العولمة، حسب تشكله السائد في المرجعية الغربية.

ما هي المقومات الرئيسية لظاهرة العولمة، أبعادها، واتجاهاتها.

وعلى الرغم من انقسام الآراء والمواقف إزاء العولمة، إلا أنها استقطبت اهتام شرائح فكرية متعددة المشارب لا يربط بينهم سوى الاهتمام بجملة التغيرات المتلاحقة التي يشهدها العالم.

واعتماداً على منهج التحليل النفس ـ اجتماعي فإننا نسعى إلى رصد وتحليل ظاهرة العولمة، وما ينتج عنها من تأثيرات، وبما تمثله من تحديات، تطرح علينا تجاوز منطق المدافعة أو الرفض، لأن مجموعة التفاعلات العالمية المصاحبة لها قد أصبحت وقائع فعلية، توجب علينا البحث الجاد في كيفية التعامل معها والتفكير النقدي في الاستراتيجيات البعيدة، والتي ستحدد موقعنا في مجريات الحدث.

في العالم العربي والإسلامي، قد أسرفنا في الهجوم على العولمة قبل أن نستوعبها، وحفرنا الخنادق ووضعنا المتاريس للدفاع عن «الهوية»، والثقافة، والتراث ضد جحافل الغزو الثقافي القادم، دون أن نسأل أنفسنا إن كانت تلك الهوية لا تزال موجودة فعلاً، أم أصبحت متلاشية، ممزقة بفعل الفتن الداخلية والحروب الطائفية والمذهبية، والصراعات بين الأحزاب والتنظيمات، فضلاً عن خضوع الحاكمين لسيادة القوة في الغرب.

الفصل الثالث

اتجاهات العولمة

- تمهيد:

العولمة Globalisation هي حدث كوني له بعده الوجودي. إنّها ظاهرة جديدة خلقت واقعاً تغير معه العالم عما كان عليه بنظامه وإمكاناته وآفاقه المحتملة.

قضية العولمة هي القضية التي كثر الحديث عنها على مستوى التيارات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية والفكرية المختلفة. ولا غرو في ذلك، لأنّ قضية العولمة لها من الجوانب الكثيرة ما يثير اهتمام الفلاسفة والسياسيين.

العالم يتحول الآن، تحت عناوين بارزة لموجات معرفية وتقنية متلاحقة هي: العولمة، وما بعد الحداثة. ولا مراء أنّ العولمة هي العنوان الأبرز للتحولات الجارية. ولا شك أن ما يحدث اليوم هو أننا نعيش في «عالم متغير». والتغير كبير إلى حدّ تدخل معه البشرية في عصر جديد تتقلب معه القيم والمفاهيم.

لذا فالإمكانات التي تطلقها العولمة الشاملة، بفتوحاتها الخارقة

وتحولاتها الجارفة، تفتح آفاقاً جديدة للوجود والحياة، ولكنها تشكل في نفس الوقت، تحديات كبيرة على كل الأصعدة، وتطرح أسئلتها المربكة على المهتمين بمصائر البشرية.

إنَّ العلم والتقنية، اللذين يملكان إمكانيات هائلة لخلق الظروف أمام ازدهار المجتمع، إنما يوجهان، لمن يمتلك القوة والمعرفة، في عصرنا الراهن، ضد الإنسان نفسه.

كيف يعقل أنَّ البشرية بعد كل هذا التقدم تجد نفسها مهددة بأمنها ووجودها؟ أنَّ ما يهدد البشرية اليوم هو نتيجة مدمرة لممارسة نرجسيتها القاتلة التي تولد العنف بقدر ما تبنى على التمايز والاصطفاء، واستبعاد الآخر.

حقاً إنَّ البشرية قد حققت إنجازات رائعة في ميادين العلم والمعرفة والتقنية. ومع ذلك فإنَّ هذا القرن هو الأكثر عنفاً من حيث مآسيه وأهواله.

فالبشرية، اليوم، أكثر وحشية من أي وقت مضى، بالرغم من التقدم الحضاري، بقدر ما تستخدم الأسلحة المدمرة «الجرثومية» و«الكيميائية». ويصعب تعداد الأمثلة للاستخدام اللاإنساني لمنجزات العلم والتكنولوجيا، الذي يشوّه نفس أهداف تطوُّر العلم والتكنولوجيا وقدرتهما على تطوير الحضارة البشرية.

كيف نفهم كل هذ العنف الذي يلاحقنا في كل مكان؟ هل نفسر هذا العنف باعتباره ردة فعل ضد القوة التي بلغت هيمنتها في الدولة «الوڤياتان» Léviathan؟ أو ردة فعل ضد اجتياح التقنيات وسيطرتها على الإنسان؟ هل تعبر أعمال العنف والإرهاب عن انهيار القيم الإنسانية، أو عن عقم العقائد والأيديولوجيات؟ هل نفسر هذا العنف باعتباره مظهراً لصدام الحضارات؟.

إنَّ البشرية ما كفّت يوماً عن ممارسة العنف على اختلاف عصورها وأنظمتها. فتاريخ البشرية هو تاريخ الصراعات الاجتماعية ـ الطبقية،

والعقائدية ـ الأيديولوجية، والعرقية، والدينية... إنّه تاريخ القهر والاضطهاد.

هنا تتقدم أطروحة «هوبز» **Hobbes** حول طبيعة الإنسان من حيث هو كائن حيواني مدفوع بالخوف من الموت، وخاصة الموت العنيف الذي يسببه له الآخر كعدو، بالقتل. فالحالة الطبيعية ليست سوى حالة «حرب الكل ضد الكل»، إنّ الميل إلى العدوان هو التنظيم القتالي الغريزي في الإنسان. فالهيمنة البدائية للإنسان مسكونة بالعنف الحيواني وحده. لذا، فالمدني لا يلغي الغريزي، لكنه مسكون على مرّ العصور بطموح القدرة على كشفه في أعماق ذاته، إلى حدّ التعرية، بما يجعله عرضة للنقد وهدفاً للتحويل.

فالإنسان ليس هو كائناً مدنياً في الأصل، بل هو الكائن الذي يستخدم الدولة كملاذ لأمنه الشخصي، لا بدّ للحفاظ على حقوق ـ الطبيعية. الإنسان الحيوان لا يفارق مرحلة غابه، بل يحمله وينقله معه وهو يصعد إلى أرقى مراتب المدنية.

لا شك أنّ الإنسان، الأبعد ما يكون عن «المتوحش الطيب» الذي كان ينشده روسو **Rousseau**، هو «متوحش» فقط، وأنّ طبيعته الحقيقية تتخفى وراء طبقة رقيقة جداً من مثل عليا.

إنّنا نجد، اليوم، الليبرالية الجديدة الجانحة نحو أحادية السيطرة المتمثلة في الدولة الأقوى، قد أحيت ذلك الجانب الطبيعي من فلسفة هوبز الذي يعطي الأسبقية إلى الحالة الفردية على الحالة المدنية.

إنّ الليبرالية الجديدة هي التي تتذرع بأطروحة هوبز. ويراد لها أن تؤسس استراتيجية شمولية تعتمدها أكبر قوة يشهدها العصر، وتضعها موضع التطبيق. وتدعي هذه الأيديولوجيا أنّها تمسك وحدها بحقائق العصر؛ ولكنها لا تعتمد على مصداقيتها العقلانية الخاصة بها في نشرها والتبشير بها، بقدر ما تستخدم قوة الدولة الأعظم التي تتيح لها السيطرة على قيادتها ومراكز

صنع القرار من قبل دعاتها والمتبنين لمعتقدها[1].

تطرح العولمة تحديات فكرية جديدة في مستوى الرهانات السياسية والثقافية تقتضي وقفة انتباه وتحليل. فأيديولوجيا العولمة لا تشبع التطلعات البشرية الدفينة، ولا توفر عناصر الحلم والأمل التي تلازم الرؤى الجماعية لضبط العالم وتغييره.

ولذا فإنّ انفجار خطاب الخصوصيات الثقافية والعودة للأصوليات هو انعكاس للتحديات الثقافية المجتمعية التي تطرحها دينامية العولمة. من هنا الحديث عن «صدام الحضارات» التي شاعات على نطاق واسع.

إنّ حدث ١١ سبتمبر هو الحدث الأهم في بداية القرن الواحد والعشرون. لأنّ العالم المتروك والمهمّش قد أظهر للجميع أنّه موجود، وأنّه يلعب دوراً مهماً في الحياة. لقد شعر الغرب أنّه مهدد في كيانه، وفي قابليته للهيمنة والاستبداد، فجاءت التهديدات والتنديدات والتكتلات العالمية ضد الإرهاب. جاءت كلها لتعبِّر عن دهشة عميقة وعن صيحة فزع ضد الإمكانية التي ظهرت الآن لاندثار العولمة من داخلها وبآلياتها وبواسطة تقنياتها ـ هذا ما يوضحه المفكر «بودريار»[2].

هذا الحدث الرهيب زعزع رمز القوة والازدهار في الولايات المتحدة، أي زعزع ثقتها بنفسها. كما أنّه زعزع رمز العولمة التي ظهرت وكأنّها الغاية القصوى للإنسانية، وكأنّها «نهاية التاريخ» حسب فوكوياما.

إنّ طبيعة النظام العالمي الجديد هي العنف في صبغته الرمزية. فهو نسق محكم يحاول تجميع القوى المتواجدة في قوة واحدة عالمية ضاربة على الصعيد الاقتصادي والسياسي. وهو بذلك يولِّد بؤراً لصمود داخله

---

(١) صفدي مطاع: القطيعة الكارثية ـ الفكر العربي المعاصر ـ رقم: ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ٢٠٠٣ ـ ص ١٣.

(٢) المسيري ـ التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة ـ مرجع سابق ـ ص ١٨٣.

وخارجه، فينتج عن العنف الشديد الذي تكوّن به وعمل بواسطته عنفاً، ولكن بطرق متغايرة لا تخضع لتوجهاته، وهو ما سماه هو نفسه بالإرهاب terrorisme.

وقد أكّد «بورديار»: بأنَّ الإرهاب قد لا يكون في النظريات والعقائد المعادية للعولمة، بل في العولمة نفسها التي ولدت بعنفها الشديد ويفرضها على نمط الحياة، عنفاً من نوع خاص[٣].

فليست القضية إذن هي قضية صدام الحضارات، بقدر ما تشهد على العجز عن مواجهة العنف الذي تتقنه البشرية اليوم. ولكن الحرب الآن هي بين العولمة ونتائجها. فحالة الحرب في الاستراتيجية العالمية حالة عادية. بحيث لا يمكن لهذا النظام العالمي الجديد أن يستمر إلاَّ بالحرب والعنف؛ والعنف ينتج حتماً الإرهاب.

I ـ العولمة واقعة العصر:

يبزغ اليوم شكل جديد للتطور المجتمعي يعتمد في نمط سيطرته ونفوذه على الثورة العلمية التقنية، وعلى المعرفة العلمية، وعلى كفاءة استخدام المعلومات في جميع مجالات الحياة، يتعاظم فيه دور صناعة المعلومات بوصفها الركيزة الأساسية في نمو الاقتصاد الوطني. وتتعزز من خلاله الأنشطة المعرفية لتحتل أكثر الأماكن أهمية وتأثيراً في منظومة الإنتاج الاجتماعي. يمكن القول إنَّ مجتمع المعلومات يعتمد أساساً على جبروت العقل البشري والأجهزة الإلكترونية electroniques والهندسة الحيوية وثورة الاتصالات communications. فالثورة المعرفية التي يعيشها العالم في علم الأحياء والفلك لا تنفصل عن التطبيقات العلمية التي ساهمت في تغيير صورة العالم. كما يتصف مجتمع المعلومات بتغيير جوهري في مفهوم

---

(٣) نفس المرجع: ص ١٨٥.

الزمن: إنَّ نقل الصورة والصوت وجميع المعطيات إلى كافة أرجاء العالم قد أصبح ممكناً عبر الأقمار الصناعية والبثّ الفضائي وبسرعة فائقة. فالتقارب التكنولوجي بين المعلوماتية information والوسائط الإعلامية media سيؤدي إلى ولادة «عصر الإنفوميديا» infomedia[٤].

انعكست تلك التطورات بشكل ملموس في الميدان الاقتصادي بشكل أساسي لكنها اكتسبت دينامية جديدة في عصر العولمة. إنّنا اليوم، وفي عصر العولمة، أمام تغيرات نوعية يشهدها الاقتصاد العالمي تجد تعبيراتها في نشاط الشركات المتعددة الجنسية وفي التكتلات الاقتصادية الكبرى. ماذا تعني العولمة؟ ما هي خصائصها وآثارها؟.

تعمل العولمة، من خلال السياسة الليبرالية الحديثة، على تحرير الأسواق وخصخصة المشروعات والتوزيع الكوني للإنتاج المصنع عبر الاستثمار الأجنبي المباشر مما يطرح علامة استفهام حول دور الدولة الحديثة وحول سيادتها وانكفائها عن أداء بعض وظائفها المتصلة بالرعاية الاجتماعية وحصر دورها في «حراسة النظام». والمقولة الأساسية لهذه النظرية الجديدة (الليبرالية الجديدة) هي: «ما يفرزه السوق صالح، أما تدخل الدولة فهو طالح»[٥]. فمنذ انهيار الأنظمة الشمولية (الشيوعية)، فإنَّ العمل جار بكل جدية وإصرار على تشييد «دكتاتورية السوق العالمية»[٦].

ويروج بعض منظري العولمة: إنَّ هذه العولمة ذات الاتجاه الليبرالي هي من قبيل الحتميات الاقتصادية والتكنولوجية الشبيهة بالأحداث الطبيعية

---

(٤) كيلش فرانك: ثورة الأنفوميديا ـ ترجمة حسام الدين زكريا ـ «عالم المعرفة» ـ رقم: ٢٥٣ ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ ص ٨٩.

(٥) بيتر مارتين، شومان: فخ العولمة ـ ترجمة عدنان عباس علي ـ «عالم المعرفة» ـ رقم ١٨٥ ـ الكويت ١٩٩٤ ـ ص ٣٤.

(٦) نفس المرجع: ص ٣٤.

التي لا يمكن الوقوف في وجهها. ويعتقد كل من «بيترمان» و«شومان» بأنَّ هذه العولمة إنَّ هي إلاّ «نتيجة حتمية خلقتها سياسات معينة بوعي وإرادة»[٧] الحكومات والبرلمانات التي وقعت على القوانين التي طبقت السياسات الليبرالية الجديدة. أي أنَّ تأثيرات العولمة، على رغم طابعها الكوني، ليست قدراً محتوماً يحدِّد مصير البشرية فيما يجري سلفاً، بل إنَّ هذا المصير مرتبط إلى حدّ كبير بما ستعمل وكيف ستواجه. لذا فإنَّ الإمكانات التي تتيحها العولمة الشاملة، بتحولاتها الهائلة واختراقاتها الجارفة، تفتح آفاقاً جديدة للحياة والوجود الإنساني، ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، تحديات كبرى (فكرية وثقافية واجتماعية)، وتطرح إشكالياتها على المثقفين والمعنيين بقضايا المصير، بقدر ما تطرح إشكالياتها المصيرية على الحضارة البشرية.

لا شكّ في أنَّ عالماً جديداً يتشكل مع ظاهرة العولمة، يتغير معه مسار العالم سواء على صعيد الوقائع أو على صعيد الأفكار؛ من ثورة المعلومات إلى العولمة، ومن الإعلام المتعدد إلى العقول الإلكترونية، وكلها أحداث يتغير معها المشهد الكوني على نحو تتغير معه أنماط التفكير وعلاقات القوة، بقدر ما يتغير نمط العيش وعمليات التواصل. «إنَّ التحوُّل قد أضحى أمراً لا مفرّ منه»[٨] في العصر الجديد.

هكذا تفرض العولمة نفسها على الشعوب والأمم، ذلك «أنَّ العولمة باتت واقعاً لا مفرّ من التعامل معه، فليست هي بالفجر البازغ ولا بالفخ الخادع. وعلى عاتقنا تقع مسؤولية العيش في ظلّ ما تفرضه من قيود وما تتيحه من فرص، ولن يتأتى لنا ذلك إلاّ إذا تفهمنا بعمق شديد علاقة منظومة الثقافة بمنظومة تكنولوجيا المعلومات»[٩]. بهذا المعنى، نحن نجد أنفسنا

---

(٧) نفس المرجع: ص ٣٣.

(٨) نفس المرجع: ص ٣٠.

(٩) علي نبيل: الثقافة وعصر المعلومات ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠١ ـ «عالم المعرفة» ـ رقم ٢٦٥ ـ ص ٤٦.

اليوم إزاء حدث كوني خطير ندخل معه في عصر العولمة بآفاقه وتحولاته. هذا العصر تحدده قدرات تكنولوجية هائلة تؤثر في حياة البشر وتهيمن على مصائرهم. إنّها السوق العالمية، ومجتمع المعلومات، والمجال التلفزيوني، والفضاء السبراني Cybernétique. «لقد ساعدت الكومبيوترات الإنسان في تحقيق الكثير، وسوف تكون محور لتطورنا المستقبلي ولكن ينبغي أن نكون على حذر من إغراءات التقنية»[١٠]؛ ذلك بأنّ العالم التكنولوجي يصبح عالماً اجتماعياً ثقافياً مسيطراً، يفرض نماذجه وصوره السلوكية. إنّه يكوّن أيديولوجيا جديدة غير ظاهرة لأنّها تجسدت في الممارسة الاجتماعية. ومما لا شكّ فيه أنّ الثورة التكنولوجية «ستحمل إلينا منافع هائلة على مستوى الشخصي، إلاّ أنّها ستطرح أمامنا تحديات من نوع جديد تماماً كي نتعامل مع نطاق جديد من القضايا الاجتماعية والأخلاقية»[١١].

إذا كانت العولمة في جوهرها تعني أن يكون العالم مفتوحاً كمجال حيويّ اقتصادي يتقاسمه مجتمع«الخمس الثري» وفق معايير السوق، فمن الطبيعي أن ينتج عن ذلك تبعات ومخاطر تتعدى المجال الاقتصادي إلى المجالات السياسية والثقافية المتصلة بالمجال السيادي وأنماط العيش والقيم.

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى وضعية الإنسان وإلى العلاقات بين البشر؟ هل العولمة هي الأمل المنشود الذي حلم به الإنسان حتى اليوم؟ هل يستعيد البشر مع الثورة الإلكترونية حريتهم المستلبة وإنسانيتهم الضائعة؟.

١ ـ العولمة والسياسة الليبرالية الجديدة:

يرى بعض المفكرين (جان ماري جيهنو) أنّ العولمة كما تمارس اليوم ليست إلاّ محاولة لنشر وتعميم القيم والثقافة الأمريكية وجعلها ثقافة عالمية.

---

(١٠) كيلش فرانك: ثورة الأنفوميديا ـ مرجع سابق ـ ص ٤٨١.

(١١) نفس المرجع: ص ١٨.

وذلك عبر البث المتزايد لمعطيات الصوت والصورة عبر أحدث وسائل الإعلام والاتصال.

والواقع أنَّ العولمة هي «أمركة العالم» أي نشر «الحلم الأمريكي» على «نطاق العالم»[١٢]. ولا تقتصر تلك المحاولات على مضامين الرسائل الإعلامية الدائمة التدفق، بل تتعداها إلى التبشير بانتصار القيم الغربية، وبأساليب وأنماط السلوك والأزياء، وصولاً إلى التبشير بالانتصار النهائي للقيم الليبرالية على سواها، والحديث عن «نهاية التاريخ»، بوصفه النتيجة النهائية لتقدم الإنسانية بما تحتويه من تقدم مادي لا مثيل له وبما تنطوي عليه من تحديث وديمقراطية لا بدَّ وأن تعم، حسب منظري الليبرالية الجديدة، جميع دول العالم من خلال التمسك بمبادىء الرأسمالية التي تشكل غاية التطوُّر العالمي. وهكذا «يدعو الاقتصاديون والسياسيون الليبراليون الجُدد العالم للاقتداء بـ «النموذج الإمريكي»[١٣]. ما هي مقولات العولمة؟

(أ) القريـة الكونيـة:

أولى مقولات أيديولوجيا العولمة تنطلق من أنَّ العولمة بما هي تجاوز للمكان والزمان، فإنَّها في الوقت نفسه مقدمة لتكوين «القرية الكونية»[١٤] التي توحدها وسائل الاتصال والمعلومات، وخاصة بعد الدور الذي لعبته الأقمار الصناعية وشبكة الإنترنت ومختلف أشكال الاتصال، ويتكوّن فيها إنسان جديد يأخذ ملامحه من عصر جديد، ويغدو انتماؤه إلى القرية الكونية، بالتالي، أقوى من الانتماء لأي أمة قومية أو دينية. ويؤكد «ماكلوهن» Mcluhan: «إنَّ الإنسان المعاصر سوف يتخلص، عن طريق

---

(١٢) جيهنو، جان ماري: أمركة العالم أم عولمة أمريكا ـ ترجمة حليم طوسون ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ «الثقافة العالمية» ـ عدد ١٠٠ ـ ص ٨.

(١٣) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٣٥.

(١٤) نفس المرجع: ص ٥٧.

التغيرات الناضجة في الثقافة و«الإنفجار الاتصالي» الفريد في نوعه، من تلك المعاناة المؤلمة التي تنغص حياته في الوقت الحاضر»[١٥].

إنَّ الهدف الأيديولوجي الأساسي لمذهب «ماكلوهن» هو الزعم بأنَّ الثورة الحالية في وسائل الاتصال الجماهيري يؤدي إلى ثقافة جديدة مبدئياً في المجتمعات الصناعية المتقدمة، وبالتالي يتلاشى الفرق كلياً بين الأنظمة المختلفة. وتخلط هذه الرؤية عمداً بين واقع تزايد الاتصال بين الشعوب الناتج عن إنجازات الثورة التقنية، وهو أمر فعلي حقاً، وبين المضمون الخفي لأيديولوجيا العولمة والتي تعني «الهيمنة الغربية الجديدة لقوى اقتصاد السوق ولمن يمتلك وسائل الإعلام»[١٦]. وهذا يعني أنَّ ثمة نوع جديد من السيطرة ينشأ مع تشكل الاقتصاد العالمي والإعلام.

ويعتقد كل من «توفلير» و«ماسودا» بأنَّ حضارة المعلومات ستساوي بين البشر وستعمل على تشكيل مجتمع عالمي تسوده المساواة والعدالة، بعد عولمة الإنسان وتفكيك الهويات المختلفة. و«ستكون روح العصر في «المجتمع الإعلامي» «النزعة الكونية» التي تتصف بثلاثة أفكار: الإحساس بوحدة البشرية، والمعايشة السلمية بين البشرية والطبيعة، ونشوء «فضاء إعلامي كوني» لا يعرف حدوداً إقليمية ولا وطنية»[١٧]. وبهذا تعمل الإمكانية التقنية لحل المسائل الاجتماعية على إزالة التربة التي تنمو فيها النزاعات الاجتماعية والصراع الطبقي - **تلك هي الطوباوية التقنية**.

(ب) الإنســان العالمــي:

استناداً إلى الرؤية السابقة يبشر البعض بولادة «الإنسان العالمي»

---

(١٥) مارينكو: ما هي الثورة التكنيكة؟ دار التقدم - موسكو - ١٩٩٠ - ص ١٠٦.

(١٦) حنفي حسن - العظم، صادق حلال: ما العولمة؟ دار الفكر - دمشق ١٩٩٩ - ص ٤٠.

(١٧) مارينكو: المرجع السابق - ص ١٢٧.

و«مواطن الإنترنت» المندرج في مجتمع كوني واحد متحرر من انتماءاته القومية والثقافية والدينية. فالعولمة هي حدث كوني له بعده الوجودي. إنّها ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ، خلقت واقعاً يتغير معه العالم عما كان عليه بإمكاناته وآفاقه المحتملة.

وهكذا نحن إزاء إمكانيات جديدة، للوجود والحياة، تنبثق على نحو لا نظير له من قبل، وهي تسفر، ليس فقط عن عولمة السوق والمدينة والسياسة، بل تفضي إلى «**عولمة الأنا**»، بما هي حامل للدلالة ومولد للمعنى ومنتج للثقافة والمعرفة»[١٨]. إنّ الإنسان يتعولم بطريقة تتحول معها الهوية إلى أسطورة في عالم يستطيع أي إنسان فيه وعبر الشبكات الإلكترونية أن يصبح «سائحاً» جوالاً عبر كل الأمكنة دون أن يبرح مكانه، فالعولمة تخرق اليوم جدران الهويات المغلقة، وتجعل الحديث عن «الإنسان العالمي» أمراً ممكناً[١٩].

ثمة من يتحدث (**ريتشارد فولك**) اليوم عن مجتمع عالمي يتشكل فوق المجتمعات المحلية وفيما يتعدى الأطر القومية، هو «**المجتمع السبراني**» الذي يتكون، لا على أساس الروابط القديمة، بل على أساس الروابط الحديثة الناشئة عن «الاشتراك في الشبكات الإلكترونية. إنّه على ما يسمونه «مواطن الإنترنت»، أي المواطن البيني المندرج في مجتمع تقني واحد، المتحرر من انتماءاته اللغويّة والقوميّة أو الثقافية والدينية أو الجغرافية»[٢٠].

لا شك في أنّ العولمة تفتح آفاقاً جديدة أمام تواصل البشر. وهذا هو الذي جعل «**فوكوياما**» ـ منظّر الليبرالية الجديدة ـ يتحدث عن نهاية التاريخ

---

(١٨) حرب علي: حديث النهايات ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ٢٠٠٠ ـ ص ١٠٦.

(١٩) نفس المرجع: ص ١٠٦.

(٢٠) نفس المرجع: نص وارد، ص ١٠٤.

وانتصار النموذج الليبرالي. «كلما اقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثاني فإنّه يلاحظ أنّ الأزمتين المزدوجتين التسلطية والاشتراكية، لم تتركا في ساحة المعركة إلاّ أيديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي: هي الديمقراطية الليبرالية، عقيدة الحرية الفردية والسيادة الشعبية. فبعد مئتي سنة من إطلاقها للثورتين الأمريكية والفرنسية، برهنت مبادىء الحرية والمساواة، ليس فقط على أنّها دائمة بل أيضاً على أنّها تستطيع أن تنبعث من جديد»[٢١]. هناك حقاً إمكانيات تتيحها تقنيات الاتصال للتحرُّر من أسر التاريخ وعبادة الأصول والعقائد الجامدة. ومع ذلك، لا ينبغي أن نغرق في التفاؤل بعد كل ثورة أو اكتشاف أو عند بداية كل عصر جديد أو مرحلة انعطاف جديد في التاريخ. وهذا ما يحصل اليوم مع ثورة التقنيات الإعلامية، ومع تحرر السوق الاقتصادي العالمي.

إنّ كل الجهد الذي يحاول فوكوياما أن يستخدمه إنّما ينصب في هذه النقطة: وهو جعل التاريخ ينتهي عند انتصار الرأسمالية الليبرالية. وما يجدر تعريته هو الخطاب الأيديولوجي التبريري والدعائي الذي يرى في الرأسمالية الليبرالية تتويجاً لمسيرة التاريخ الإنساني وغايته القصوى. فانتصار الرأسمالية لا يعني أبداً «نهاية التاريخ» التي تحدث عنها فوكوياما، إنّما يعني «نهاية ذلك المشروع المسمى بكل جرأة وغرور «الحداثة» modernité. فثمة فعلاً تحول تاريخي بأبعاد عالمية، إذ لم يعد التقدم والرخاء، بل صار التدهور الاقتصادي والتدمير البيئي والانحطاط الثقافي، هي الأمور التي تخيم بطابعها على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية»[٢٢]. فالعالم إذن لن تسيطر عليه ثقافة واحدة، ولن يصير موحداً على الصعيد الثقافي، وإنْ اخترقته لغة الإلكترونيات.

---

(٢١) فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير ـ ترجمة فؤاد شاهين ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٢٢) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٦٩ ـ ٧٠.

فالتاريخ يصنعه البشر بإرادتهم. فتاريخ البشر هو تاريخ الكشوفات والإنجازات والاجتهادات العلمية والفلسفية، كما هو تاريخ الصراعات والحروب؛ إنَّه تاريخ الاضطهاد والقهر والقمع. بل إنَّ القرن العشرين، بما شهده من العنف والدمار، يطيح بكل الشعارات التحررية التي طرحتها فلسفة التنوير.

وهكذا نحن إزاء عملية مزدوجة ومتعارضة: يتجاذب فيها منطق التوحيد (على صعيد الاقتصاد والإعلام) مع آليات الانقسام والتنافر (على صعيد الهويات الثقافية والعرقية والدينية) ـ هكذا شأن البشرية في وضعها الراهن (حروب، وإرهاب، ودمار في أغلب مناطق من العالم). إنَّ العالم اليوم هو ساحة للتنافس والصراعات من أجل السيطرة لمن يمتلك القوة. وكان «برنفيك» قد ذهب إلى أبعد من هذا، حينما راح يقول محذراً: «(إذا تجاهلت المشروعات التحدي الذي يفرزه الفقر والبطالة، فستؤدي التوترات بين الأثرياء والفقراء إلى تصعيد بين العنف والإرهاب»[٢٣].

٢ ـ المخاطر الاجتماعية للعولمة:

ثمة مخاطر اجتماعية ناجمة عن الإجراءات الاقتصادية والتقنية المرافقة للعولمة لا يمكن تجاهلها.

(أ) مجتمع الخمس الثري:

ثمَّة ميل شديد الخطورة ناجم عن انتصار العولمة التي لن تحتاج سوى كفاءات وجهود «نخبة» élite لا تتعدى العشرون بالمائة من البشر، الذين يمكنهم العمل والحصول على الدخل والعيش في رفاهية واطمئنان، في حين يلقي بالمجموعة الكبرى المؤلفة من ثمانين بالمائة من السكان إلى الشارع يعانون البطالة والعوز المادي والروحي[٢٤]، ويتحول قسم كبير منهم إلى

(٢٣) نفس المرجع: ص ٣٨٤.

(٢٤) نفس المرجع: ص ٢٦.

فقراء يستحقون المساعدة عن طريق الإحسان والتبرعات.

على أنَّ الوجه الآخر من هذه القضية الخطيرة أكثر مأساوية وينطوي على إشكالية قيمية وثقافية كبرى. فبعد أن كان العمل الإنساني ومنذ فجر الحضارة تعبيراً عن قيمة الإنسان ورمزاً لمعنى وجوده وكفاحه، «يصبح معظم البشر، فجأة، خارج علاقات العمل منفصلين عن جدواه وغايته، مبعدين إلى خارج حدود الفاعلية والتأثير وفي بحث متواصل عن المعنى في مجتمع وثقافة «اللاعمل». وكأنَّ «اليوتوبيا» utopie التي حلم بها الفلاسفة عن عالم خالٍ من الضرورة، تتحقق في زمن العولمة ولكن بصورة مقلوبة ومأساوية تفوق معاناة «سيزيف» المبتلى بعمل شاق بلا غاية، بأنّها معاناة بلا عمل ولا غاية»[٢٥].

ونتيجة لهذا التهميش المتعمد للفئات المستضعفة اقتصادياً، وكذلك العاطلون عن العمل والشبيبة غير المتعلمة لمهنة ما، أخذ يميل الكثير منهم وعلى نحو متزايد إلى «العنف والإجرام حينما لا تتاح لهم فرصة عمل»[٢٦]. فالتكيُّف الأعمى مع الضرورات التي تفرزها السوق العالمية يقود المجتمعات ـ التي تتمتع بالثراء الآن ـ إلى فوضى لا مفرّ منها؛ «إنّه يقود إلى هدم البنى الاجتماعية، هذه البنى التي تشكل سلامتها ضرورة حتمية لهذه المجتمعات. ولا طائل من الانتظار ما ستقدمه الأسواق والشركات العابرة للقارات من حلول، لمواجهة القوة التدميرية الآتية من أولئك الذين سيدفعهم التهميش والخسران إلى التطرُّف، فلا الأسواق ولا الشركات العابرة للقارات لديها الحلول لمواجهة هذه المخاطر»[٢٧].

---

(٢٥) أبو حلاوة كريم: الآثار الثقافية للعولمة ـ عالم الفكر ـ عدد: ٣ ـ مجلد ٢٩ ـ الكويت ٢٠٠١ ـ ص ١٨٣.

(٢٦) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٣٨٣.

(٢٧) نفس المرجع: ص ٢٩١.

(ب) الديمقراطية والسوق (الوهم)

بعد أن بشرت النخبة المسيطرة اقتصادياً بالعولمة اعتماداً على الخصخصة والليبرالية وانتقال الأموال أشاعت أنّ لديها الصيغة الناجعة للنجاح الاقتصادي، صيغة تصلح لكل بلد في العالم، وهي العولمة زائد «السوق زائد الديمقراطية»[٢٨]، والتي تساوي «الرأسمالية النفاثة»، التي تبدو الآن كما لو كان انتصارها على المستوى العالمي قد صار أمراً حتمياً»[٢٩]، على حدّ تعبير «لوتاك» Lutwak. «هذا هو الشعار الذي أنهى في نهاية المطاف دكتاتورية الحزب الواحد في الشرق»[٣٠].

ويبدو واضحاً، مع اجتياح العولمة، أنّ التوازن قد أصبح مختلاً لمصلحة السوق وعلى حساب الديمقراطية. إنّ إبعاد الدولة عن التدخل في الحياة الاقتصادية، وتجاهل البعد الاجتماعي، تحت شعار أنّ «السوق ينظم نفسه بنفسه»، وإنّ «المرء يعمل بما يخدم مصلحته» «ليس سوى وهم خطر»[٣١]. ويشير «بيكر» إلى أنّ الديمقراطية الحقة تمارس فقط حينما يكون الناس في مأمن ضد غوائل الفقر والبطالة، وأنّه ما لم يتحقق الاستقرار والتقدم في حياة الناس، فسيبقى «الجميع مهددين بأنّ تحكمهم نظم وأيديولوجيات تسلطية جديدة»[٣٢].

ويرى البعض أنّ ديمقراطية العولمة التي تنحاز بشكل مطلق للأغنياء ولقادة المشروعات والمستثمرين هي المسؤولية عن كثير من مظاهر التوترات الاجتماعية المتصاعدة في مختلف أنحاء العالم، مثل نمو «النزعة الشوفينية»،

---

(٢٨) نفس المرجع: ص ٣٧٧.
(٢٩) نفس المرجع: ص ٣٥.
(٣٠) نفس المرجع: ص ٣٧٧.
(٣١) نفس المرجع: ص ٣٨١.
(٣٢) نفس المرجع: ص ٣٨١.

و«موجة العداء للأجانب»، و«انتشار المخدرات»، و«نمو الجريمة والعنف» و«ازدهار عملية التهريب»[٣٣].

ويقول «أجنيللي» محذراً: «حينما تبلغ التكاليف الاجتماعية [للتكيف مع الأسواق العالمية] حداً لا يطاق»، عندئذٍ ستزدهر، في الدول المختلفة، «عقلية الانكفاء على الذات»[٣٤]. إنَّ كثرة التحولات التي تعصف بالعالم، وعدم تحقُّق هذه التحولات في كل أرجاء العالم في وقت واحد يسبب، «تعقيد المشكلات على نحو بالغ، وبالتالي فإنَّها يمكن أن تفضي إلى توترات وخيمة»[٣٥]. وأنَّ مشاعر الضياع والخوف المتزايدة الانتشار توحي بنذر انتكاسة مفاجئة لا يمكن السيطرة عليها. الأمر المهم في هذا السياق هو أنَّ على قادة السياسة والاقتصاد أن يبينوا، «أنَّ الرأسمالية الحديثة، في ظلّ العولمة، ستحقق النفع للجميع أيضاً، وليس لما فيه مصلحة الأثرياء والمتفوقين اقتصادياً». والأهم من ذلك هو أنَّ «يوجه التنافس على السوق العالمية ذو الأبعاد المدمرة حتى الآن، إلى ما يخدم المعايير الاجتماعية والديمقراطية وإلى ما يحول عولمة اللاعدالة إلى مساواة شمولية»[٣٦].

٣ ـ المنافسة المعولمة:

أمَّا ثالث الأيديولوجية للعولمة، فتلك القائلة: «لينقذ نفسه من يستطيع ذلك»[٣٧].

في سعينا وراء اكتشاف العنف ناشطاً في المجتمع المعاصر، سنعتمد هنا مفاهيم روّجها منظروا العولمة؛ مفاهيم ذات طابع غير ديمقراطي،

---

(٣٣) نفس المرجع: ص ٣٠٣.
(٣٤) نفس المرجع: ص ٣٠٣.
(٣٥) نفس المرجع: ص ٣٩٤.
(٣٦) نفس المرجع: ص ٣٨٧.
(٣٧) نفس المرجع: ص ٦٩.

كالقول مثلاً: «إنَّ تسارع عملية الهدم الخلاق الجديد الذي اتخذه نظام السوق الرأسمالي»[٣٨]، وأنَّ «شيئاً من اللامساواة الاجتماعية قد أضحى أمراً لا مناص منه»[٣٩]. وقد وجدت هذه الأفكار انعكاساتها الواضحة في السياسات الاقتصادية الليبرالية، التي تطبق في مختلف دول العالم.

ويعتقد البعض أنَّ النظام الرأسمالي، بوصفه نظاماً منفتحاً، تحركه في جوهره اندفاعات مدمرة، بقدر ما هي خلاقة. ولما كانت هذه الاندفاعات توجه الحياة الاجتماعية، فإنَّها تسبب روح المنافسة والعبقرية الفردية. وأنَّ مثل هذه الاندفاعة تدفع إلى التوسع الكمي في الثروة، وإلى خلق حاجات جديدة، وإلى البحث عن المتعة والقوة في جميع ميادين الحياة. وقد صورت إحدى الصحف الصادرة في برلين، المشاعر الطاغية على حياة جيل الشباب، بهذه العبارة: «السعي إلى الارتقاء، والنهب، والرغبة في الحصول على متع الحياة بأسرع ما يكون»[٤٠].

وبناء على ذلك، فإنَّ أولى وصايا العالم الجديد هي: «إمَّا أن تأكل أو تؤكَل»[٤١]. والوصية الثانية تشبهها إذ تقول: «لينقذ نفسه من يستطيع ذلك». وهذا يفترض أن المجتمع حرر الاندفاعات من كل رقابة.

من الواضح أنَّ مثل هذا المجتمع يحمل في ذات طبيعته وبنيته بذور النزاع والعنف. فالمجتمعات المعاصرة تنمي التصرفات العدوانية بسبب العبادة التي تخصّ بها المنافسة. فالفرد المنعزل مضطر لأن يصارع غيره من أفراد جماعته، ويتفوق عليهم، وفي أغلب الأحيان ينحّيهم. وإنَّ النتيجة النفسية لهذا الوضع هو تفشي التنازع والتوتر العدائي بين الناس. «هذا وإنَّ

(٣٨) نفس المرجع: ص ٣٢٤.
(٣٩) نفس المرجع: ص ٢٩.
(٤٠) نفس المرجع: ص ٣٠٥.
(٤١) نفس المرجع: ص ٢٦.

العنف هو إحدى سبل التعامل مع الإحباط ومع الصراع التنافسي»[٤٢]. وقد تصبح العدوانية مرضية فتحدث عندها حالات عصابية. مع انتشار العولمة يزداد تركز الثروة، وتتسع الفروق الاجتماعية بين البشر، ويزداد النمو المطرد للبطالة. هذا التفاوت الشاسع في توزيع الدخل والثروة بات مطلوباً في حلبة التنافس العالميّ الضاري. «لقد صارت المنافسة كل شيء، ولم تعد هناك أهمية لفرص العمل»[٤٣]، مما أدى إلى الإطاحة بالعمالة. وانطلاقاً من هذا، فإنّ المنافسة المعولمة أصبحت تسحق الناس، وتدمر التماسك الاجتماعي، وتعمل على تعميق التفاوت بين البشر. «لقد تحولت رياح المنافسة إلى زوبعة وصار الإعصار الصحيح على الأبواب»[٤٤]. وكما رأى «شغاب» Schwab العلامات التي تلوح في الأفق بلغت «مستوى صار يشكل، على نحو لا مثيل له أبداً، تحدياً لمجمل البناء الاجتماعي الذي تقوم عليه الديمقراطية»[٤٥]. «إلاّ أنّ الحركة اللولبية التي تنطوي عليها العولمة لن تبقى دون ردود فعل. «إنّ ثمة عصياناً في الأفق بلا أدنى شك ـ حسب ما يقول Buechner»[٤٦].

ويخشى أن يكون هذا العصيان بدوره عنفاً إرهابياً يتحول معه شكل الاحتجاج إلى فوضى عارمة وتدمير كل شيء، لكي يتسنى لبعض «المخيلات» أن تستنبت الأنقاض، عالماً جديداً.

ماذا تقدم العولمة للناس عوماً وللشباب خصوصاً من حلول لموازنة هدر الكفاءات؟ ليس سوى المزيد من الهدر الذي يطال وعي الإنسان، مما يستكمل حصار الوجود الإنساني؛ إنّها ثقافة التسلية. فالولايات المتحدة

(٤٢) نفس المرجع: ص ٣٠٥.
(٤٣) نفس المرجع: ص ٢٤١.
(٤٤) نفس المرجع: ص ١٩٩.
(٤٥) نفس المرجع: ص ٣٨٤.
(٤٦) نفس المرجع: ص ٢٩٦.

الأمريكية باعتبارها «القوة العظمى في الثقافة المستهلكة من الجمهور العام [حسب لانغ] لن تهيمن على وسائل اللهو والتسلية فقط، بل ستوزع الخبز أيضاً»[٤٧]. وهذا يعني تأكيد الهيمنة الأمريكية على كل مجالات الحياة.

II ـ العولمة والثقافة (ايديولوجية التسلية):

يأخذ بعض المفكرين على القنوات التلفزيونية تحولها إلى قنوات للتسلية والترفيه، وعرض لأفلام الجنس والعنف. وهو ما يجعل منها أدوات للتمويه وإعطاء صورة مغايرة للواقع. فالتلفزيون الحديث له غرض واحد، وذلك الغرض هو بيع الأشياء، وبيع الأحلام.

حقاً أنَّ ما يحدث اليوم يشكل تغيراً هائلاً تدخل معه البشرية في عصر المجال السمعي ـ البصري، والتواصل المباشر، أي أنَّ النمط التلفزيوني هو المسيطر كما لو أنّنا إزاء عالم افتراضي أثيري يتألف من الصور والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية، بما بات يشكل تهديداً لمنظومات القيم والرموز وتغييراً في المرجعيات وأنماط الحياة، حيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب الأخرى نفسها عارية أمام تدفق الرسائل التي تجوب العالم حاملة معها رموزاً خاصة أخذت تملأ مخيلة المشاهد بدءاً بعارضات الأزياء وصولاً إلى رموز الفنّ والسينما. «فالتلفزيون ما هو إلاّ نافذة تطل على العالم من حولنا، وتفتح أمامنا الآفاق للقيام بالأسفار والاطلاع على منجزات العلم وأحداث التاريخ، والاستمتاع بمختلف أنواع الدراما، سواء المليئة منها بالأحداث والتشويق، أو ذات الألغاز والغوامض»[٤٨]. و«ستزحف الكمبيوترات على التلفزيونات في بيوتنا لتجعل منها تلفزيونات تفاعلية. وسيصل طريق المعلومات فائق السرعة إلى منازلنا ليتيح آفاقاً جديدة للمتعة والتسلية، والمعرفة والخدمات... ولن

---

(٤٧) نفس المرجع: ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٤٨) كيلش فرانك: ثورة الأنفوميديا ـ مرجع سابق ـ ص ١٠٢.

يقتصر دورنا على مشاهدة ما تعرضه لنا شاشة التلفزيون، بل سنقوم بممارسة بعض الأعمال من خلاله، وستقلد قيادته والتحكم فيه أخيراً»[٤٩].

لقد «أصبح التلفزيون مالىء الدنيا وشاغل الناس، ومنظم حياتهم وتفاعلاتهم، خالقاً بذلك حالة اجتماعية جديد فعلاً... على أنَّ الأمر تجاوز مسألة ملء الدنيا، وصولاً إلى صناعتها. الإعلام المرئي هو الذي يصنع راهناً عالمنا. وهو مرشح إلى احتلال دور متعاظم في صناعة هذا العالم»[٥٠].

إذن، ما هي مخاطر العولمة على الثقافة، وما هي مقترحات منظرو العالم الجديد والعولمة لاحتواء تمرد الشباب وعصيانهم من جهة، ولتفريغ غضبهم وعدوانيتهم من جهة أخرى؟ إنَّ المجتمع التكنولوجي المعاصر يملك من الوسائل الناجعة لدمج العناصر البشرية التي تؤلفه، وتكييفها، وتهدئة انفعالاتها، وإشباع حاجاتها. وإنَّ الامتناع الخفي يتخذ صوراً عديدة، يبدو أنَّ أكثرها مخادعة ينبع من الوعي المنحرف أو المهمّش.

لنلقِ نظرة عما يخفيه قناع التسلية والإثارة في البرامج المتلفزة.

١ ـ هدر الوعي (رضاعة التسلية):

أطلق «برجنيسكي» Brzezinski مقولة إعادة هندسة الكون جيوسياسياً بما يخدم مصالح أمريكا. وبعد بزوغ ظاهرة العولمة، أتى بمصطلح مركب يلخص التعامل مع هدر البشر والطاقات المنتجة وهو مصطلح tittytainement المكوّن من كلمة TIT التي تعنى «حلمة الثدي» وتشير إلى الرضاعة، وكلمة التسلية والترفيه entertainement؛ أي رضاعة التسلية (ولا يفكر برجنيسكي

---

(٤٩) نفس المرجع: ص ٥١١.

(٥٠) حجازي مصطفى: حصار الثقافة ـ مركز الثقافة العربي ـ الدار البيضاء ٢٠٠٠ ـ ط. ثانية ـ ص ٢٤.

هنا بالجنس، بل يستخدمه للإشارة إلى الحليب الذي يفيض عن ثدي الأم المرضع). «فبخليط من التسلية المخدرة والتغذية الكافية يمكن تهدئة خواطر سكان المعمورة المحبطين»[٥١].

وهكذا ملأت التسلية في الثقافة المرئية وقنواتها الفضائية الفضاء الكونّي إلكترونياً. وملأت على الناس المهمشين مجالهم الحيوي، عبر البرامج المتنوعة والمثيرة، بحيث تلبّي رغباتهم الجامحة. وأخذت القنوات الفضائية التجارية تتفنن في أساليب الترفيه والتسلية، من برامج مسطحة للوعي النقدي، بقصد إبعاده عن المعاناة الوجودية.

الإلهاء استراتيجية مقصودة لتحويل الأنظار والأفكار والمواقف عن القضايا المصيرية. المرح والتسلية تعليق للفكر واستسلام واستئناس الأحاسيس السارة، ومتع اللحظة الراهنة. لكنَّ المشكلة تبرز حيث يكرس المرح والتسلية «كثقافة قائمة بذاتها، وكنمط من الوجود يقدم على مجرد الاستهلاك، واقتناص متع اللحظة الراهنة»[٥٢]؛ مما يقولب القيم والسلوك على حساب الإعداد والبناء.

فما هو حال الشباب الذي يتم إغراقه بثقافة التسلية والترفيه بدون إطار مرجعي يوجّه تفكيره وخياراته؟ سؤال أصبح هناك ما يبرر طرحه، خصوصاً إذا أمعنا النظر في المقولة التي ابتدعها برجنيسكي للتعبير عن استراتيجية تمررها العولمة تحت حجة المتعة والتسلية، وملء أوقات الفراغ، من خلال أبطال صناعتها المتمثلين في كل من «هوليود» و«والت ديزني» Disney.

(أ) انتصار «ميكي ماوس»: (انتصار والت ديزني):

أقام «أيزنر» Eisner (رئيس مجلس إدارة شركة والت ديزني)، بهذا الصدد، مقارنة ما بين ثقافة السهولة والسرعة والبساطة في مقابل الثقافة

---

(٥١) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٧.

(٥٢) حجازي مصطفى: المرجع السابق ـ ص ٦٠.

الشاقة والبطيئة والمعقّدة، فقال بانتصار «ميكي ماوس» على «ستالين» (الماركسية): «فالأمر ببساطة هو أن «ستالين» أراد أن يكون القوة العظمى، إلاّ أن «ميكي ماوس» قد تفوق عليه»(٥٣). ويفسر أيزنر هذا الأمر على النحو التالي: «تتميز وسائل التسلية الأمريكية بالتنوع، وهي بهذا تتلاءم مع الإمكانات والخيارات وطرق التعبير الفردية المختلفة. وهذا هو في الواقع ما يرغب به الأفراد في كل مكان»(٥٤).

ويرفض «باربير» Barber (مدير مركز والت وايتمان) تفسير آيزنر، ويصف نظريته بتنوع ما تقدمه وسائل التسلية الأمريكية بـ «الكذب والبهتان». «فهذه الأسطورة تتناسى أمرين حاسمين: طريقة الاختيار وحرية الإنسان في تحديد ما هو بحاجة إليه فعلاً»(٥٥). إنَّ سبب نجاح «استعمار «والت ديزني» للثقافة العالمية» يكمن، حسب ما يعتقد باربير، في ما تروّج محطة البث التلفزيوني «لما هو سهل وسريع وبسيط»(٥٦). ومهما كان الأمر، فإنَّ انتصار هوليوود بيّنة واضحة يراها الفرد في كل أنحاء العالم، من نظرات «كلوديا شيفر» Chiffer، و«سندي كروفورد» Crawford و«نعومي كامبل» Campel وصراخ «مايكل جاكسون» Jakson «آذان النظام العالمي الجديد»(٥٧)، كما يقول «غارديلز»، الباحث في شؤون المستقبل.

(ب) سيكولوجية الإعلان وبيع الأحلام:

إن ما تبثه مؤسسات البث التلفزيوني هو أكثر من مجرد دعاية وإعلان على مستوى العالم، بل هو وسيلة للصناعة المهيمنة على سوق الموسيقى

(٥٣) نفس المرجع: ص ٤٥.
(٥٤) نفس المرجع: ص ٤٥.
(٥٥) نفس المرجع: ص ٤٥.
(٥٦) نفس المرجع: ص ٤٦.
(٥٧) نفس المرجع: ص ٤٦.

والأفلام. «فالتلفزيون يمثل أساساً أداة تسويقية. وقيمه هي قيم السوق، وبنيته ومحتواه هما مرآة لهذا الغرض»[٥٨]. لا شكّ في أنّ مؤسسات الإعلام العملاقة قد صارت مجهزة على أفضل نحو للنهوض بأعباء «رضاعة التسلية»، التي أمعن التفكير فيها موجهو العالم المعاصر. «فما تبثّه هذه المؤسسات من صور هو الذي يدغدغ الأحلام، والأحلام هي التي تحدد الأفعال»[٥٩]. وهكذا فسيكولوجية الإعلان تقوم على بيع الأحلام، و«دغدغة المشاعر وإثارة الرغبات، من خلال مختلف أشكال الربط ما بين السلعة والصحة أو الجمال، أو الجاه، أو الشباب أو الحظوة، أم المغامرة، وهو مما لا تسهل مقاومته»[٦٠].

ويتعزز التأثير الإعلامي من خلال ما يسمى بمبدأ «الإغراق الإدراكي»: تتكرر الدعاية مرات عديدة، حتى أنّها لتحاصر المشاهد بدون أن يدري. وهكذا يميل المستهلك عفوياً إلى التوجُّه لشراء السلعة التي حدث إغراق لإحاسيسه بها. و«هكذا يربط إشباع الحاجة عفوياً بما تمّ الترويج له»[٦١]. ينجح الإعلان حين يتعطل النقدي وتثار الرغبات والتخيلات والأحلام. إلاّ أنّ الإعلان يذهب أبعد من ذلك حيث يثير أكثر الهوامات المتعلقة بالرغبات، والحاجة إلى صورة ذات مميزة. ليست المشكلة في الإعلان بحدّ ذاته، «بل في توجهاته والأيديولوجيا الاستهلاكية التي يروّجها ويرسّخها. إنّها في بناء تصوُّر عن العالم ونمط من الوجود تقوم مرجعيته الأساسية وأحكام قيمته على الاستهلاك على اختلاف ألوانه»[٦٢].

---

(٥٨) كوندري جون: سارق الوقت: التلفزيون والطفل الأمريكي ـ تجمة رضا أحمد ـ المجلس الوطني ـ الكيوت ١٩٩٤ «الثقافة العالمية» ـ العدد ٦٦ ـ ص ١٢١.

(٥٩) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٤٧.

(٦٠) حجازي مصطفى: حصار الثقافة ـ مرجع سابق ـ ص ٦٦.

(٦١) نفس المرجع: ص ٦٧.

(٦٢) نفس المرجع: ص ٧٠.

على أنَّ التلفزيون هو أكثر من مجرد دغدغة الأحلام، فمحتواه في البرامج وفي الإعلانات يؤثِّر بعمق في مواقف الأفراد، ومعتقداتهم، وتصرفاتهم، وخاصة في الجيل الناشىء الذي يتمُّ إغراقه بثقافة التسلية بدون مرجعيات جادة أخرى تخلق التوازن الفكري.

فالتلفزيون يشوّه بصوره الفنية النمطية أوضاع الحياة الواقعية. فهو ليس مخصصاً لتزويد الشباب بمعلومات عن العالم الواقعي بكل ما فيه من تناقضات وصراعات؛ فالشركات التلفزيونية تتسابق في صناعة المتعة والتسلية. وهذا ما يجعل القنوات أداة للتمويه وتغيير صورة الواقع. «فإذا كان تحريف الواقع يشد انتباه الجمهور، إذن فالتحريف هو المطلوب»[٦٣]. وقد يكون ذلك هو المستهدف تحديداً، أي إخفاء المعاناة الوجودية للإنسان، وطمس همومه ومشكلاته، وشلّ فاعليته على المعالجة المطلوبة وصولاً إلى معايشة للأحلام عبر الأثير الناعم والجميل. ويرى البعض إنَّ إظهار البشر في صورة القهر أو الاضطهاد هو «نوع من الجرم التلفزيوني، أو هو مضيعة للوقت! فهو يسفر عن تلفزيون ممل، وذلك أمر غير مسموح به. فكل دقيقة في التلفزيون ينبغي أن تحمل إثارة، وكل حدث يتعين الانتباه»[٦٤]. وهكذا يعيش المشاهد في حاضر أبدي حيث يصبح البحث عن الإثارة والسبق إليها أهم من الإعلام عن القضايا المصيرية وأبعادها.

(جـ) قناع التسلية والإثارة:

ونظراً للأهمية القصوى التي تتبوأها ثقافة الصورة والبث التلفزيوني، فإنَّ المشروع الثقافي الغربي في عصر العولمة قد أصبح في عهدة الإمبراطوريات التكنولوجية (السمعية ـ المرئية) بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها الإعلامية للمشاهد في إطار مشوق يجذب

---

(٦٣) كوندي جون: سارق الموت ـ مرجع سابق ـ ص ١٢١.

(٦٤) نفس المرجع: ص ١٢٤.

الانتباه عبر «تكنولوجيا الإثارة والتشويق» ويقارب عتبة المتعة والأحلام ومعها يبلغ «خطابه الأيديولوجي وأهدافه الاستهلاكية، ويسهم في وأد حاسة النقد لدى المتلقي الذي يجد نفسه في نهاية المطاف قابلاً لتمرير وتقبل جميع القيم والمواقف السلوكية دون اعتراض عقلي أو ممانعة نفسية»[٦٥]. من هنا فإنَّ ثقافة الصورة «لا تملأ علينا دنيانا فقط، بل هي تصنعها بشكل متزايد في يسره ونفاذه وشموله»[٦٦]. ثقافة الصورة في قوة تأثيرها وانتشارها، تمثل فرصة فريدة للتوعية والتثقيف والمعرفة، وربط الإنسان بالكون، وتفتيح آفاقه الفكرية على القضايا المحلية والعالمية. و«قد تكون مشروعاً حضارياً للارتقاء بنوعية حياة الإنسان، من خلال المعرفة والتدريب والتبصر بأحوال الحياة واللقاء والتفاعل»[٦٧]. فأين هو الواقع من هذه الإمكانية؟.

تتمثل الأيديولوجيا العلنية في أنظمة وأفكار وسياسات وتوجهات منظورة، تشكل في مجملها العقيدة الموجهة. أمّا الأيديولوجيا الضمنية (وهو شأن ثقافة الصورة) فهي تروج من خلال الإعلام والفلسفة التي توجهه، من خلال مجمل الأنشطة الثقافية التي تهدف إلى قولبة وتنميط الجمهور عموماً. وترمي هذه القولبة (وخصوصاً الشباب) إلى بناء تصوُّر عن الذات والعالم وما يتبعها من قيم وأنماط وجود.

لقد سيطر الإعلام المرئي على الثقافة. **والعالم العربي يستهلك هذه** الثقافة الجديدة عن طريق الاستيراد أساساً، وحتى الإنجرار إلى محاكاته في الإنتاج المحلي، من دون نقد موجّه.

في بحثها عن الإثارة وجذب المشاهدين تركز الشاشات التجارية على النجومية على اختلاف ألوانها، وعلى برامج التسلية والمتعة والإثارة. ونحن نجد في **قنواتنا اللبنانية**، مثلاً، العادية والفضائية ـ نموذج واضح لما نشير

(٦٥) أبو حلاوة كريم: الآثار الثقافية للعولمة ـ مرجع سابق ـ ص ١٨٧.

(٦٦) حجازي مصطفى: حضارة الثقافة ـ مرجع سابق ـ ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٦٧) نفس المرجع: ص ٣٣.

إليه: فمن برامج «بتخسر إذا ما بتلعب» و«أنت وحظك» و«الثالث ثابت»، و«الليلة ليتك»، و«ميشو شو»، و«عالباب يا شباب»، و«يا ليل يا عين»، و«هيصة»، إلى «منع في لبنان»، و«أسأل شي» و«تعليق سي آسي»، إلى قراءة الأبراج، إلى «الفيديو كليب» والتفنن في إخراجه، وقوفاً عند السهرات والحفلات والليالي الصاخبة، ووقوفاً عند تحويل قضايا الوطن والمصير إلى قضايا خلافية سطحية [طائفية ومذهبية] حول كرة السلة ومبارياتها وأنديتها (الحكمة ـ الرياضي... النجمة ـ الأنصار)، تشحن الشاشات بالتسلية والمتعة التي تُخصص لها أوقات ذروة المشاهد. أمّا البرامج التي يمكن أن تحمل ثقافة أو فناً يساعد على تنمية آفاق الرؤية، فكادت تصبح نادرة وهنا يكمن الخطر الكبير! **إنّه زمن «الواوا... «بح»»**.

إنّنا لا ندعو إلى حظر التسلية والترفيه والمتعة، بل إلى بذل الجهد للاستفادة من الفرص التي توفرها تكنولوجيا الإعلام للارتقاء بنوعية الحياة في العمل، كما في التثقيف والانتماء. أما الاسترسال في التسلية فقط، والتسليم بما يجري، ما هو إلاّ الهروب في الأحلام وبالتالي الخروج من دائرة المعاناة الوجودية. «إنّ إنسان العصر يقضي أمام التلفزيون وقتاً أطول من ذلك الذي يمضيه في رحاب المدرسة. وعليه، أصبح لزاماً علينا دراسة العلاقة بين المتلقي وجهاز إرساله، وتأثيره في سلوكه، وقدراته الذهنية، ونظرته إلى ذاته وإلى الآخرين، وكذلك دراسة الكيفية التي تستوعب بها طبقات المجتمع المختلفة الرسالة الإعلامية نفسها»[٦٨].

على أنّ ما نود طرحه على هذا الصعيد يتجاوز مسألة التسلية، والترفيه هذه وصولاً إلى قضية فيض الإثارة السمعية المرئية الصاخبة التي بدأت تحفل بها السينما المصنوعة إلكترونياً، والتي تبث أيضاً على شاشات التلفزيون، عبر الفيديو كليب.

---

(٦٨) علي نبيل: الثقافة العربية وعصر المعلومات ـ مرجع سابق ـ ص ٣٩٥.

ما هي آثار الإثارة الإلكترونية المتعاظمة من صخب الأصوات ومن تصادم وتناثر الأشياء على التفكير والوعي؟.

(د) الإثارة الإلكترونية وآثارها (الضجيج والصراخ):

إنَّ صدارة ثقافة المتعة والإثارة كنمط أساسي من الوجود، يشكل مشكلة أساسية بالنسبة لمستقبل الجيل الناشيء. وتبرز المشكلة بشكل واضح حين يتمُّ الربط ما بين ثقافة المتعة وصورة الشباب المفعم بالحيوية والإنطلاق والتحلُّل من الأعباء، في حالة من اللهو والمجون حتى العبثية. ذلك أنَّ هذا الربط يدفع إلى الغرق في الراهنية دون ما عداها. متعة التسلية والترفيه، يرافقها متعة الإثارة الحسية من خلال قنوات الموسيقى الصاخبة التي تتزايد باستمرار.

إنَّ نقل الصورة والصوت إلى أي منطقة في العالم قد أصبح ممكناً عبر الأقمار الصناعية والبث الفضائي وبسرعة فائقة. ويتنبأ الفنان «كورت روي ستون» Royston: «إنَّ ثمة جهوداً خارقة تبذل لكي يتخذ العالم صورة واحدة. ولا ريب في أنَّ المحصلة النهائية لمثل هذا التطوُّر ستكون، في المجال الثقافي، سيادة الصراخ والزعيق الأمريكي (Screen) بمفرده في العالم أجمع»[٦٩]. لقد صارت إيقاعات «مايكل جاكسون»، و«نرفانا» Nervana، وزغاريد فرقة Speace girls «آذان النظام العالمي الجديد». هذه النجوم هم الأبرز على الساحة العالمية، وواضعو نمط الموضة للعديد من الشبيبة الباحثة عن اللذة، وتخدير الحواس الذي يلغي الواقع. والمتطلعون لمجالاتهم يتكاثرون في مختلف بلاد العالم لتقديم مشهد الشباب المأخوذ في الإثارة. «الصورة بدون كلام، ونشاط لغة لجسد والإيقاع يعطلان عمل العمليات العقلية على المثيرات الواردة. الإثارة هنا تنفذ مباشرة إلى الدماغ مطلقة مثيرات النشوة العصبية في عالم لذوي متعي»[٧٠].

---

(٦٩) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٤٩.

(٧٠) حجازي مصطفى: حصار الثقافة ـ مرجع سابق ـ ص ٦٠ ـ ٦١.

إنّنا إزاء شحن حسي يشكل نوعاً من تعاظم الإثارة التي تؤدي إلى الإحساس بما يشبه «الصداع» و«الدوران» إزاء طغيان الإثارات الإلكترونية. وقد يكون ذلك هو المستهدف، أي تعطيل التفكير وحسّ النقد وإلغاء السيطرة الذهنية وفاعلية المعالجة لبعض القضايا الاجتماعية والمصيرية.

ذلك هو تحديداً تخدير الوعي، حيث يصبح الإنسان مجرد كيان تعصف به زوبعة الإثارات وتفقده زمام السيطرة على الأمور. وهذا يعني مزيد من «وهج مفتعل وصراخ يصك الأذان وشاشات تلفزيون يعمها زعيق مصدع للرأس...»(٧١). وهكذا غدت الصورة الجميلة والموسيقى الصاخبة وتسارع الحركة والأصوات والأشكال «تملأ فراغ الحس، وتجذب كل ملاء النفس إلى خارج منها. حتى تعيد الفرد قصبة فارغة تصدح لأبسط نسمة وهبّة تمر بها من خارجها»(٧٢).

فالتنقل بين لذائذ السمع والبصر واللمس والإيقاع، وكل هذه البرامج الفردية البسيطة «لم تعد متعاً مسروقة، ولا رشوات المجتمع الاستهلاكي لجماهيره الأسيرة لخدعه وبهارجه، ولكنها أصبحت حقوقاً تفصيلية لا متناهية لإنسان العصر، لا يعوّض بها عن افتقاد مأساوي لأهداف كبرى، لعصر الهموم الكونية والميتافيزيقية المندرسة. إنّما هي التي تؤلف هوامش الحرية الممكنة الوحيدة التي بالمستطاع أن ينتزعها الفرد من ثقافة الكتل البهماء. إنّها انتقامه المتواصل من وطأة الرأسمالية. ولعلها هي الثورة الوحيدة الممكنة على الرأسمالية داخل نظامها بالذات، بعد أن تبخّرت كل أحلام الثورات الطبقية والأممية المنقرضة»(٧٣).

---

(٧١) بيتر مارتين: فخ العولمة ـ مرجع سابق ـ ص ٤٩.

(٧٢) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ ص ٣١٢.

(٧٣) نفس المرجع: ص ٣١٣.

وبسبب كثافة وخطورة الإختراق الثقافي الذي يتعرض له نسق القيم في المجتمعات العربية ـ وخاصة مجتمعنا المحلي ـ فإنَّ مؤسسات الثقافة التقليدية وهما الأسرة والمدرسة لم تعودا قادرتين وفق صيغ أدائهما الحالية على حماية الأمن الثقافي للمجتمع، والإيفاء بحاجات أفراده، من القيم والمعايير التي أصبحت تصاغ خارج الثقافة الوطنية. «فمن دون دعم الأسرة، يفقد أغلب ما يحدث في المدرسة أهميته. ولو أنَّ المدارس كانت أكثر فعالية، لما كان للتلفزيون كل هذا التأثير القوي»[٧٤].

على أنَّ الإثارة لا تقتصر على متعة الشباب وانطلاقته. فهذه لها إيجابيتها. قد يكون الأخطر منها الإثارة من خلال العنف.

٢ ـ العنف والتلفزيون: رؤية التحليل النفسي:

«إذا كان القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هو عصر المواصلات التي قربت المسافات، فإنَّ النصف الثاني من القرن العشرين، وما سيأتي من المستقبل هو بلا منازع عصر المعلومات»[٧٥]. ستقلب ثورة الوسائط المعلوماتية Informedia revolution حياتنا رأساً على عقب. إنَّ أعظم ثلاث قوى تكنولوجية على الساحة الآن: الكومبيوتر، والاتصالات، والوسائط الإعلامية تكيف نفسها وتتواءم لتحقق صيغة ائتلافية جديدة فيما بينها تعرف باسم التقارب التكنولوجي convergence[٧٦]. ولذا فإنَّ الإمكانات التي تطلقها العولمة الشاملة، بتحولاتها الجارفة، تفتح آفاقاً جديدة للوجود الإنساني، ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، تحديات متعاظمة بقدر قوتها التكنولوجيا وتغطيتها الشمولية من خلال الخيارات التي تروج لها. وهي خيارات تتقنع بقناع التسلية والترفيه. بل إنَّ العولمة لا تجد أمامها اليوم ما

---

(٧٤) كوندري جون: سارق الموت ـ مرجع سابق ـ ص ١١٧.

(٧٥) حجازي مصطفى: حصار الثقافة ـ مرجع سابق ـ نصّ وارد: ص ٢٣.

(٧٦) كيلش فرانك: الإنفوميديا ـ مرجع سابق ـ ص ٨٩.

بشكل عقبات تمنع انتشارها وتمددها إلى مختلف مجالات الحياة، فكل قطاعات الحياة الاجتماعية والفردية تفتح أبوابها أمام رياح التغيير المستمر. والكل يبحث عما يدخل إلى نفسه المتعة. ويحررها من إيقاع الرتابة، ويطلقها من أسر الآلية. «فلم يبقَ أمام إنسان الغرب من هموم كبرى بعد أن كادت الوفرة أو الراحة تعمُّ معظم قطاعاته. وغدت نخبة، بل معظم قطاعاته هذه تبحث عن المسرات الصغيرة والعابرة، والغرائبية»[٧٧]، وتشيد بالفراغ والعطل، وتقليص الجهد، والانصراف عن هموم المعمل والمكتب إلى تنظيم المتع وإعداد برامج الترفيه. أمّا السياسة وقضاياها الكبرى التي كانت تعبّىء المشاعر والأفكار، فقد تركت «الشاشات التلفزيون في بيوت الغرب تطل من خلال معارك القمع والحروب الأهلية التي تعرضها هذه الشاشات باعتبارها هي الحياة اليومية لإنسانية أخرى تقع ما وراء حدود العالم المتحضر... إنّها إنسانية العالم الثالث التي غدت تشكل للمتفرج الغربي ذكريات سحيقة، يوم كان لا يزال يحيا فترة ما قبل تاريخه، تاريخ الرفاه والاستجمام الدائم، والبحث عن طفلية لم تهرم بعد»[٧٨].

(أ) العنف التلفزيوني والأطفال:

لقد أمست الصورة المرئية خصوصاً تلك التي تبثها المحطات الفضائية للمسلسلات وأفلام الحركة، مشحونة بمحتوى عنفي شديد. أفلام تكرّس لأحداث القتل والانفجارات والدمار. ولقد قام جدل كبير حول تأثير العنف في أفلام الحركة ـ وخاصة أفلام الصور المتحركة، والتي تبدو أقرب إلى اللعب ـ على الأطفال. وهنا نتساءل: ما مدى مسؤولية التلفزيون عن سلوكيات الأطفال العدوانية؟.

في الولايات المتحدة ـ حيث يعتبر التلفزيون أغزر تلفزيونات العالم

---

(٧٧) صفدي مطاع: نقد العقل الغربي ـ مرجع سابق ـ ص ٣١٥.

(٧٨) نفس المرجع: ص ٣١٥.

عرضاً لمشاهد العنف ـ أكّد المعهد الوطني للصحة العقلية، وأكاديمية طُب الأطفال الأمريكية، وجمعية علماء النفس الأمريكيين، بشكل صريح، «إنَّ العنف التلفزيوني يؤكد العدوانية لدى الأطفال». ولقد أحصى المركز الدولي للطفولة أربع سيرورات لتمثل وتكامل العنف المنقول عن التلفزيون: «التقليد imitation: يتماهى الطفل الشخصية التي يقلد تصرفاتها أو التي يتبنى آراءها. حينها، تكون عملية المحاكاة إرادية. التشبع impregnation: تكون عملية التمثيل والتقليد هنا غير واعية. ولا يختار الطفل «بطله». تبديد التثبيط desinhibition: تشجع صور تلفزيونية معينة انتقال الطفل إلى مرحلة الفعل. تبدد التحسيس désenibilisation: بعد أن يتكيف الطفل مع أحداث العنف نتيجة تكراريتها، ولا يعود يتأثر بها بل ينظر إليها على أنّها طبيعية وعادية»[٧٩].

يحب الأطفال الشاشة الصغيرة. ويأتي تفسير نجاح التلفزيون، أولاً وقبل أي شيء آخر، لما ينطوي عليه من جاذبية كوسيلة اتصال جماهيري. «فالصورة التي تلتقطها العين تمارس سحراً هو أبلغ بكثير من الكلمة التي تقرأ أو تسمع. ويجد مشاهد التلفزيون نفسه قبالة الصورة في حالة من قابلية التأثر، هي من نوع خاص تماماً، ودون أن يكون فكره في حالة إثارة وتحريض بالضرورة»[٨٠]. يتفاعل المشاهد بصورة انفعالية مع تصرفات الأبطال على الشاشة. فالمشاهد يحاول تلقائياً تقليد حركات وتصرفات الشخصيات التلفزيونية (سوبرمان ـ رامبو ـ بروس لي. . .).

يولّد التلفزيون، بعد اندماجه في حياة الأسرة، حالة من الاعتياد، وبالأخص بالنسبة إلى الأطفال، وعندئذٍ يصبح العنف الذي ينقله التلفزيون أمراً لا مفرّ منه.

---

(٧٩) بورديل إيزابيل: تأثير العنف التلفزيوني في الأطفال ـ ترجمة غصون عمار ـ «الثقافة العالمية» ـ المجلس الوطني ـ الكويت ١٩٩٤ ـ العدد ٦٦ ـ ص ١٠٢.

(٨٠) نفس المرجع: ص ١٠٤.

وها هي لمحة عن الأشياء العنيفة التي تحدث على صعيد الرسوم المتحركة: يتعارك اثنان من رجال المصارعة الحرة فوق الحلبة. فجأة، يقذف أحدهما بالآخر على الحائط بقوة، فيهشمه، يقترب المنتصر من خصمه، ويغمس يده في دمه ويلعقه، مردداً أمام الجمهور المحيط به، والذي يهلل له ويحييه: «إنّي أشرب الحياة». وقد كتب المجلس الأعلى للسمعي البصري في تقريره السنوي لعام ١٩٩٢: «لا يمكن للعنف البدنّي والنفسي التي تتميز به تصرفات أبطال غالبية هذه الرسوم المتحركة إلاّ أن يجعل جمهور المشاهدين الصغار مضطرباً»[٨١].

ومع ذلك، ليست الرسوم المتحركة هي الأكثر إثارة للرعب عند الأطفال. تقدم نشرات الأخبار الفيض من الإثارة من خلال العنف الحي والفعلي في بث أحداث القتل والانفجار في العالم. فهذه ولا شك لها آثار نفسية صدمية. إنّها تثير مشاعر القلق والخوف والإحساس بالعيش في عالم مليء بالأخطار والحروب والمآسي البشرية. وإزاء هذه المشاعر يميل الناس إلى اللجوء للدفاع النفسي من خلال آلية تبلد المشاعر واللامبالاة. «إنّ الإمعان والتساهل في عرض العنف يؤديان إلى جعله مألوفاً في نهاية الأمر، فلا يعود يثير في المشاهدين، من أي عمر كانوا، أي ردّ فعل. حينها، ينظر إلى العدوانية على أنّها سلوك عادي، وينزع الناس إلى التآلف مع العنف، إن لم نقل تبريره»[٨٢].

هناك بعض الآراء ترى أنّ العنف التلفزيوني قد يعمل على تفريغ الاحتقانات النفسية العنيفة عند الطفل. وقد أشارت تجارب عديدة إلى «أنّ النقاش الذي يعقب مشاهدة صورة العنف، ولو لم ينطوِ ذلك إلاّ على مجرد التصدي للمضمون، يتيح «تنفيس» الانفعالات التي ولدتها الصور. إنّ ذلك

---

(٨١) نفس المرجع: ص ١٠٨.

(٨٢) نفس المرجع: ص ١١٠.

يتيح تبديد التصورات السلوكية الخاطئة، وصقل الأحداث والحقائق التي يشاهدها الأطفال على الشاشة»(٨٣). إلاّ أن ما لا يمكن الخلاف بشأنه هو تأثير هذا الفيض من الإثارة من خلال العنف الحي والفعلي (في نشرات الأخبار) أو العنف في صور الرسوم المتحركة.

وهناك شأن أخطر نددت به عالمة النفس «ليليان لورسا» Lurçat الباحثة السابقة في المركز الوطني للبحوث العلمية CNRS: عندما يقتحم التلفزيون أوقات الفراغ وأحلام اليقظة، فإنّه يحدث خللاً في نمو الخيال عند الطفل. «إنّ الطفل الذي يلعب، يستعين بتصوراته الذهنية الخاصة به. وعندما ترتبط ببرامج التلفزيون، فإنّ الطفل لا يعود مبدع أفكاره، بل يصبح مجسداً لأفكار الآخرين. فضلاً عن ذلك، ومع ظهور برامج «التلفزيون ـ الحقيقة» television verité - [أدراج المجد] التي تمزج بين الشهادات والصور المعادة التكوين، راحت الحدود بين الخيال والحقيقة تتلاشى شيئاً فشيئاً، وبات يخشى أن يتطور الطفل في عالم اللاعقلاني. إنّ التلفزيون يرسي وضعاً من الخلط بين الوهم والحقيقة في السن التي خلالها يتبرعم هذا التمييز بشكل طبيعي. إنّها ظاهرة مبددة للفهم والإستيعاب ومدعاة للعزوف عن الواقع»(٨٤). ويكمن الخطر الآخر للتلفزيون في أنّه يمزج أحياناً بين الوقائع الحقيقية والتركيبات الصورية على نحو وثيق. أين تقف الحقيقة، وأين يبدأ المشهد المخادع؟ فالأطفال، في الوقت الذي يستمتعون فيه بأوجه التسلية التلفزيونية يجدون صعوبة كبيرة، نتيجة لفهمهم المحدود للعالم، في الفصل بين ما هو واقعي وما هو خيالي. وهم عرضة للتأثر على نحو لا يحدث للبالغين. إنّ على الآباء الذين يدركون ذلك الخطر أن يتحدثوا مع أطفالهم، معلقين على الأجزاء التي تبدو زائفة ومضللة بشكل خاص.

(٨٣) نفس المرجع: ص ١١٢.

(٨٤) نفس المرجع: ص ١١٠.

(ب) عنف المشاركة و«العالم الافتراضي» (تكنولوجيا المعركة):

يعلن عالم الاجتماع الفرنسي «بيار بورديو» Bordieu بأنّ «التلفزيون ليس وسيلة للاتصال بقدر ما هو أداة للهيمنة والرقابة والحجب. أمّا العولمة فلا يرى منها سوى «ليبرالية جديدة» شرسة ووحشية، إذ هي تقوم على التنافس والصراع، بقدر ما تدمر بشكل منهجي الأطر التي تحفظ التوازن وتؤمن التضامن في المجتمع...»(٨٥). ليس من عنف أشد من سلب الكائن البشري في بعده الداخلي. ومن أجل ذلك توظف شركات تلفزيونية كبرى الخبراء في علم النفس والتحليل النفسي، وعلم النفس الاجتماعي لدراسة دوافع الجمهور وعاداته وقيمه، ونقاط تجاوبه، ونقاط مقاومته. وفي مثل هذا الإطار، فإنّ الكثير من قوى الاقتناع والرقابة تحاصر حياة الإنسان الخاصة. ويجدر بنا أن نحلل بعض صور العنف الناجمة عن المجتمع «ما بعد الصناعي». فإنّ الأنا المكبوت يعود للظهور، بمظهر عدواني. وإنّ عدوانية الصور وألعاب الفيديو، إنّما هي إسقاط للعدوانية الداخلية المكبوتة.

لقد غيّرت تكنولوجيا الكومبيوترات، في صورة ألعاب الفيديو، من طبيعة التلفزيون. فلم يعد أداة سلبية تعمل في اتجاه واحد، بل أصبح جهازاً تفاعلياً مزدوج الاتجاه. «والإنسان بطبيعته يريد أن يتفاعل مع العالم من حوله، لا أن يجلس أمام الشاشة الصغيرة كالأبله التلفزيوني vidiot يشاهد ما يجري أمامه في سلبية وكأنه مغيب الوعي. أنّ الكومبيرترات متضافرة مع تكنولوجيا الاتصال الحديثة ستتيح لنا ما هو أكثر مما يجول بخاطرنا الآن»(٨٦). إنّ ألعاب الفيديو vidéo لهي مثال مدهش لقدرة ذلك التقارب بين المعلومات والوسائط الإعلامية. «فهي تتيح لنا أن نسيطر على برامج الكرتون... كما تتيح لنا سيطرة على تصرفات الشخصيات المختلفة، وبذا

---

(٨٥) حرب علي: حديث النهايات ـ مرجع سابق ـ نصّ وارد: ص ٤٤.

(٨٦) كيلش فرانك: ثورة الأنفوميديا ـ مرجع سابق ـ ص ١٠٢.

نكون أكثر تألفاً معها، بحيث تصبح تلك الشخصيات وكأنها امتداد لنا. . . وبدلاً من الجلوس في سلبية ونحن نشاهد أفلام الكرتون، نجد أنفسنا وقد تمّ استدراجنا إلى خضم اللعبة بتفاعليتها وفوريتها. تلك هي إحدى قدرات الكومبيوترات على تغيير أكثر ما يحيط بنا من مظاهر الحياة، أن تبعث الحياة في شخصيات الكرتون»[٨٧]. وبذا يصبح اللاعبون مشاركين إيجابيين أكثر منهم مشاهدين سلبيين.

إنّ ألعاب الواقع الافتراضي في طريقها لأن تصبح أكثر من مجرد وسيلة للترفيه، إنّها تتحول إلى جزء حيوي من الثقافة الجديدة لدى الشباب. وتعكف مؤسسة «ترفيه العالم الافتراضي» أن تجعل الواقع الافتراضي جزءاً من الواقع الاجتماعي. يذهب المرء إلى «العالم الافتراضي» من خلال أدوات التحكم لينافس أشخاص لهم تفكيره نفسه. «وهم يجتمعون ليلعبوا لعبة تسمى **«تكنولوجيا المعركة»**. وهي عبارة عن معركة بين لاعبين عدة في عالم خيالي تسكنه أجهزة «الروبوت العملاقة». حيث يتحكم كل لاعب في أحد الوحوش الميكانيكية المستقبلية. وفي إمكان اللاعبين مراقبة ذلك العالم الخيالي وأن يتحركوا حوله وأن يحارب كل منهم الآخر»[٨٨].

وتتحول التسلية في «العالم الافتراضي» إلى بناء عالم من المتعة والخيال والحيوية اللذوية ـ الحسية. «العالم الافتراضي»، بكل ألعابه التخيلية ورحلاته الأسطورية، أصبح حلم من يخلو واقعه من إمكانية الحلم، والقفز فوق حاجز البؤس. ذلك ما يقبع في لا وعي الشباب، الهروب في الأحلام وبالتالي الخروج من الميدان، والتحلّل من أعباء الواقع الفعلي المعاش.

إلاّ أنّ التسلية تذهب أبعد من ذلك حيث تثير أكثر الهوامات المتعلقة بالرغبات اللاواعية، والحاجة إلى تفريغ العدوانية. إنّ ما يمكن أن نطلق عليه

---

(٨٧) نفس المرجع: ص ٩٣.

(٨٨) نفس المرجع: ص ٤٨٤.

«عنف المشاركة» violence de participation لهو أمر يثير الرعب حقاً. وتعد برامج العنف من خلال ألعاب الفيديو آخر صيحة الآن. إنَّ برامج «المعركة المميتة» mortel combat و«الشرك الليلي» night trap، و«صاحب العضلات» muscleman تتيح للأطفال أن «يتحكموا في مقاتلين يمكنهم قطع رؤوس خصومهم أو تمزيق قلوبهم، وكل ذلك بمصاحبة أصوات حقيقية ودماء ألكترونية عبر شاشة الكومبيوتر»[٨٩]. وغالباً ما تبعث هذه الألعاب على الإثارة الانفعالية العميقة، وتتمخض دائماً عن شحنة انفعالية شديدة جداً يتأثر بها اللاعبون تأثراً بالغاً. إنَّ الإمعان والتساهل في ألعاب العنف يؤديان إلى جعله مألوفاً في نهاية الأمر. «ففي الماضي، كان الناس يشاهدون العنف عبر التلفزيون، أمّا الآن فقد أصبح بإمكانهم أن يشاركوا في هذا العنف عبر ألعاب الفيديو والكومبيوترات المنزلية. إنّه لأمر سيىء أن يمطرنا التلفزيون بوابل من العنف، ولكن ما لا يقل سوءاً أن نشارك نحن في هذا العنف، وحتى ولو بصيغة تخيلية»[٩٠]. والأدهى من ذلك، «إذا كنا لا نقبل العنف في الطرقات، فلماذا نقبل مشاهدته في التلفزيون أو ممارسته في أحد ألعاب الفيديو؟»[٩١].

٣ ـ هل نوجه اللوم إلى التلفزيون؟

هل نوجه اللوم إلى التلفزيون أم إلى المجتمع الذي يسمح بتصوير العنف من خلاله؟ وهل للأفراد الحق في تصوير أفعال خادشة للحياء والأخلاق دون اعتبار لتأثيرها الواسع النطاق في المجتمع؟ إن كل هذه القضايا والتساؤلات يثيرها التلفزيون والصيغ الأخرى للتكنولوجيا الإعلامية، وهي على أي حال ليست وليدة التكنولوجيا.

---

(٨٩) نفس المرجع: ص ٥٠٢.
(٩٠) نفس المرجع: ص ٥٠٢.
(٩١) نفس المرجع: ص ٥٠٣.

إنَّ التلفزيون ذاته يتحمل نصيباً كبيراً من المسؤولية. فالتلفزيون مؤسسة تخدم رعاتها الماليين من الشركات الكبرى أكثر بكثير مما تخدم مصالح الجمهور. وقد استخدم التلفزيون [الأمريكي] العنف المفرط والمجاني كوسيلة لجذب الانتباه. لقد تخلل إضفاء الطابع التجاري على هذا الوسيط الإعلامي كل شيء يقدمه. «ويتسم محتوى البرامج الدرامي في التلفزيون بالعنف بصورة غير عادية بالمقارنة بالحياة اليومية التي يتظاهر بأنه يقدمها. وتحوي أفلام الحركة الكارتونية، التي يشاهدها ملايين الأطفال، بعضاً من أعنف المشاهد التي تشاهد الآن على شاشة التلفزيون. ويستجيب الأطفال لما يرونه من خلال أتيانهم بتصرفات أكثر ميلاً للعنف، مظهرين شعوراً طابعه التبلد إزاء العنف، مكتسبين معتقدات وقيماً فحواها أنَّ العالم هو مكان «وضيع وخطير» يصبح الفعل العنيف فيه هو الحائز على الإعجاب»[(٩٢)].

فعندما يشاهد الأطفال العنف، على سبيل المثال، فربما استنتجوا، على طريقتهم الخاصة، أن «القوة تصنع الحق»، دون أن يفهموا الرسالة الأعمق المتضمنة في العمل المعروض والتي تفيد أن أفعالاً معينة هي مبررة أكثر من غيرها. أي أنهم يفهمون الفرضية القائلة «إنك إذا أردت شيئاً وملكت قوة أكبر من الآخر فإنَّك ستحصل على ما تريد». هذه الرسالة تبرز بشكل واضح في أفلام «مغامرة الأكشن» الكارتونية [نينجا، و«هالك» الرجل الأخضر] التي حصلت محل العروض الحية التي كانت تعرض في التلفزيون للأطفال»[(٩٣)]. وهذا يعني أنَّ أفلام المغامرة/ الأكشن الكارتونية هي «قصص للقوة». ولقد ثبت أنَّ التلفزيون مسؤول فعلاً عن التحريض على العنف. وقد توصل عالم النفس الأمريكي «هويسمان» ـ من خلال استمارات أسئلة ـ إلى وجود علاقة سببية بين العنف المتولد عن الصور التلفزيونية التي يراها الأطفال ودرجة عدوانيتهم في الحياة الحقيقية: «تزيد مشاهدة أفلام العنف

---

(٩٢) كوندري جون: سارق الوقت... مرجع سابق ـ ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٩٣) نفس المرجع: ص ١١٩.

التلفزيونية من معدل العدوانية الطفلية أياً كان البلد الذي ينتمي إليه الأطفال»[94]. وفي الوقت الذي يتحمل التلفزيون المسؤولية عن محتواه، فإنّه غير ملوم فيما يتعلق بالطريقة التي يستخدمه الناس بها.

إنَّ الأطفال في حاجة إلى أن يعرفوا عن أنفسهم بالقدر نفسه الذي يحتاجون فيه إلى معرفة العالم. «وهذه المعلومات لن تتوافر لهم إلاَّ من خلال الفعل في العالم، من خلال التفاعل الإنساني. إنَّهم في حاجة إلى قدر أكبر من التجربة، وقدر أقل من التلفزيون»[95].

ثمة موضوع واحد لا يرقى إلى الشك، وهو أنَّ إلقاء التبعية على التكنولوجيا ليس هو الحل. فالأشياء بذاتها لا تحمل قدراً من الخير أو الشر، وإنَّما البشر هم الذين ينفثون فيها الحياة باستخدامهم إياها ويضفون عليها خصائص معنوية وأخلاقية.

وهكذا نجد أن أي تكنولوجيا ما هي إلاَّ أداة. والأدوات يمكن استخدامها لأغراض متعددة. «فلننظر إلى ذواتنا ومجتمعنا، ونتأمل معاييرنا وقيمنا. وفي الوقت نفسه، علينا أن نأخذ حذرنا في مواجهة أولئك الذين ينادون بوقف التقدم التكنولوجي باسم المحافظة على الأخلاق. إنَّ تركيزنا يجب أن ينصّب على كيفية استخدام الأدوات والوسائل التكنولوجيا، ويجب ألا ينصّب تفكيرنا على الأدوات والوسائل، بل على كيفية استخدامها»[96].

إنَّ ثورة الإنفوميديا، بكل فتوحاتها وآفاقها وما تجلبه من تغيرات جذرية في حياة الناس، لهي أمر حتمي، وتكنولوجياتها متاحة لكل الناس. فطريق المعلومات فائق السرعة حقيقة واقعة. فهو يتيح لنا آفاقاً جديدة للمعرفة والخدمات. والتلفزيون التفاعلي والخدمات الجديدة قد أصبحت

---

(٩٤) بورديل إيزابيل: تأثير العنف التلفزيوني... مرجع سابق ـ ص ١٠٧.

(٩٥) كوندري جون: المرجع السابق ـ ص ١٣٢.

(٩٦) كيلش فرانك: ثورة الإنفوميديا ـ مرجع سابق ـ ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

عناصر واضحة الأهمية في عالمنا المعاصر. «وكما هو الحال دائماً، سيتمثل التحدي الرئيسي في كيفية إطلاق قوى التكنولوجيا من أجل خير البشرية، وفي الوقت نفسه لا بدَّ من بذل الجهود لمنع إساءة استغلالها»[٩٧].

III ـ اجتياح العقول

يأخذنا الإيديولوجيون والمثقفون في العالم للتبشير بمفردات مثل: العولمة، الإنترنت، التعددية، وذلك في ظلال أساطيل البحار وسلاح الجو، والأقمار الصناعية التي تجوب الآفاق متنصتة على الكوكب الأرضي. وفي هذا العالم نستطيع أن نرى بعضهم يستلذ بـ«جاذبية الهيمنة».

باتت أمريكا الآن القوة العظمى الوحيدة التي تسيطر على العالم، بعد انتصاراتها في حرب الخليج وحرب كوسوفو وحرب أفغانستان. وكانت انتصاراتها هذه باسم ـ المبادئ الإنسانية، ومحاربة الإرهاب، ونشر الديمقراطية ـ وفي كل مرة، بحجة ضد أنظمة متسلطة وديكتاتوريات عدوانية إرهابية. أليس الغرب، الذي يقود مسيرة البشرية، هو السبّاق إلى خلق التكنولوجيا المتقدمة، والكومبيوتر والإنترنت... وإدارة عملياتها؟ ـ الأمر الذي قد يولّد المزيد من التفاوت في الثروة والمعرفة والقوة ـ في كل أصقاع العالم، يتم تبني النموذج الغربي (الأمريكي) المتجدد ومناهجه، وتقنياته وإرشاداته في الاتصالات، وفي أهوائه ونجومه وأساطيره.

ولكن مهما كان رأي المنبهرين بالعملقة الأمريكية، فليس من المستغرب أن يتساءل مواطنون، هنا وهناك، حول المظهر الجديد الذي تلبسه الإمبراطورية الجديدة حول قوتها الإيديولوجية وحول استراتيجية الإقناع التي في حوزتها.

لقد استخدمت أمريكا نشر لغة كونية جديدة، نتيجة هيمنة رمزية. وما

---

(٩٧) نفس المرجع: ص ٥١٣.

يزيد من فعاليتها أن من يشيعها ليس فقط دعاة الليبرالية الجديدة الذين يريدون تحت غطاء التحديث «إعادة صنع العالم»، بل أيضاً منتجون ثقافيون، وفئات مناضلة ما زالت تعتبر نفسها تقدمية.

هذه الأفكار الشائعة للمفاهيم أو الموضوعات تكتسب قدرتها على الإقناع من النفوذ الذي يتمتع به المكان الصادرة عنه (مصانع الأفكار). «أفضل أنواع الهيمنة هو الذي يبقى فيه الخاضع للهيمنة غافلاً عما هو فيه»[(٩٨)]. إن علاقة الهيمنة لا تقوم على القوة المتفوقة وحسب، بل على **التحكم بالأذهان**. لذلك فإن الرهان الكبير على المدى الطويل بالنسبة إلى أي إمبراطورية يرمي إلى الاستمرار يكمن في **تدجين النفوس**.

لا شك في أن أمريكا التي مارست الإبادة الجماعية ضد الهنود (السكان الأصليين) والاستعباد (ضد السود) والتوسع والاحتلال، باتت تطمح، بعد هذه البربرية الفاضحة، إلى ترسيخ صورتها سلمياً في بقاع العالم.

تتمتع أمريكا الآن بوضع مؤات لفرض الهيمنة: فمن الناحية العسكرية هي تملك قوات كاسحة (القوة النووية والفضائية)، بالإضافة إلى وكالات الاستخبارات المركزية، والقواعد العسكرية. كما أن القوة الأمريكية المتفوقة تتحكم بالسياسة الدولية. كما أنها القوة الأولى في التواصل الافتراضي، فهي التي تبرع في الإبداعات التكنولوجية، وطرقات الاتصال السريعة، والمعلوماتية، والإنترنيت.

لماذا لا يثير هذا التفوق مزيداً من النقد والمقاومة؟ ذلك لأن أمريكا تمارس، فضلاً عن ذلك، هيمنة في الحقلين الثقافي والإيديولوجي. فلديها مثقفون كبار، وعدد هائل من المبدعين في شتى المجالات، كما أنها تتقن

---

(٩٨) رامونيه إنياسو: سيدة الرموز، العصور الجديدة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٧٨.

التحكم بالصورة الرمزية، مما يفتح أمامها الطريق إلى «**هيمنة الجاذبية**»[٩٩]. وفي العديد من المجالات تمكنت أمريكا من أن تفرض لغتها ومفاهيمها وتفسيراتها، وهي التي تضع المعايير لحل المعضلات التي تتسبب بها هي نفسها. وهي من أجل ذلك تمتلك عدداً من مؤسسات الأبحاث «**خزانات التفكير**» لتنتج المعلومات في شتى المسائل الملائمة لتوجهات الأطروحات الليبرالية الجديدة، وللعولمة.

وهكذا تنشئ أمريكا مستعينة بقدرتها في مجال المعلوماتية informatique والتقنية، بالتوافق الغافل من جانب المهيمن عليهم بـ«**القمع الخفي**» أو «**الاستبداد المستلذ**». ويقوم ذلك على خلفية التحكم بالإنتاج الثقافي والسيطرة على مخيلة الشعوب.

وفي منتهى البراعة والسحر، تغرق أمريكا أحلام الشعوب بحشد من الأبطال المسوّقين إعلامياً، ليكونوا **أحصنة طروادة** بزرعها «**السيد**» في أعماق العقول. فهي تغرق العالم بالأفلام الهووليودية (رامبو، سوبرمان، الرجل الوطواط، الرجل العنكبوت، المدمّر، هالك) وبالأفلام المتلفزة والصور المتحركة وأشرطة الفيديو... هذا عدا عن نماذج الألبسة والموديلات، والمأكولات... والأغاني والرقصات إلى العطور ومهرجانات ملكات الجمال... كل ذلك تصحبه بلاغة ساحرة حول حرية الاختيار وقرار المستهلك المستقل، ويتم التركيز عليه عبر دعاية استحواذية دائمة تتناول الرموز كما البضائع.

لكن، بما أن الامبراطورية الجديدة، كي تبسط نفوذها في السياق المعاصر، لا يمكنها الاكتفاء بالقوة العسكرية، بل بالهيمنة العلمية. فهي تجتذب عشرات الألوف من الأدمغة من سائر أنحاء العالم.

وقد قال «هاكسلي»: «في عصر التكنولوجيا المتطورة، قد يكون

---

(٩٩) نفس المرجع، ص٨٢.

الاحتمال الأكبر أن يتأتى الخطر على الأفكار والثقافة والفكر من عدو باسم الوجه وليس من خصم يوحي الرعب والكراهية»[١٠٠]. وذلك لأن الامبراطورية الجديدة، بعد أن صارت «**سيدة الرموز**»، باتت تقدم نفسها بمظهر الساحر الدائم الفتنة. فالمنوم المغناطيسي المستجد يتسلل إلى فكرنا ليلقحه بآراء ليست آراءنا عبر ما يقدمه إلينا من لهو متواصل، وتسلية متلاحقة ومتعه للناظرين. فهو لم يعد يسعى إلى إخضاعنا بالقوة بل بالمتعة، وليس بالتهديد بل بالمراهنة على تعطشنا إلى الملذات، تحت شعار: «**أحب الحياة**»، **بدنا نعيش!**

ويرى فرويد أن تغير سلوك الفرد بتأثير الجماعة ـ وهو القابلية للإيحاء ـ لا يكون إلا لأنه يحس الحاجة إلى التناغم معها بدلاً من معارضتها، أي أنه يصدر في سلوكه على محبته لها[١٠١].

والحقيقة لا يمكن مجابهة هذا الواقع برفض العولمة ولا بالتصفيق لها، ولا بلغة **الرجم واللعن**، وبلا بلغة **التعظيم و التسبيح**، بل بلغة الفهم والتشخيص. إن مشكلة «هويتنا» الثقافية تكمن في عجز أهلها عن إعادة ابتكارها وتشكيلها في سياق الأحداث والتحولات؛ أي عجزهم عن عقلنة سياساتهم وكوننة معارفهم. تلك هي المشكلة التي نهرب من مواجهتها: عجزنا حتى الآن عن خلق الأفكار وفتح المجالات. وهذا هو الممكن لمجابهة تحدي العولمة ومغادرة مواقع الهامشية. لذا، علينا إعادة إنتاج ثقافتنا وطريقة تفكيرنا، عبر المساهمة الفعالة في عملية إنتاج **القيمة**، أو **المعرفة**، أو **القوة**.

---

(١٠٠) نفس المرجع، ص٨٣.

(١٠١) Freud: Psychologie des foules et analise du Moi op. cit. ch. suggestion et bibido, p.147.

الفصل الرابع

العولمة وإشكالية «نهاية التاريخ»

العولمة هي حدث كوني له بعده الوجودي. إنّها ظاهرة جديدة خلقت واقعاً تغير معه العالم عما كان عليه بإمكاناته وآفاقه المحتملة.

وتستثير ظاهرة العولمة اهتماماً واسعاً على كل الأصعدة، إذ أصبحت هماً نظرياً وعملياً يفرض نفسه في عالم تغيرت معالمه وتوازنته الفكرية وأنماط تشكله.

من أبرز الأفكار التي يتأسس عليها خطاب العولمة الشعار الرائج الذي تترجمه مقولة: «نهاية الأيديولوجيات» التي سادت بعد انهيار الأنظمة الاشتراكية، وانحسار الفكر الماركسي. وكان المفكر الأمريكي (الياباني) **فوكوياما Fuku Yama** من أوائل الذين بشروا بنهاية الأيديولوجيات في كتابه الشائع الذي يحمل عنوان: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير».

وإنّه لمن المفارقات أنّه في الوقت الذي كان فوكو ياما يعلن فيه عن انتصار «الليبرالية الديمقراطية» (النظام العالمي الجديد) على ما عداها من العقائد، كانت تتزايد وتيرة الحديث عن «صراع الثقافات» في ظروف ظهرت فيها بوادر صراعات قومية ودينية متعددة في مناطق شتى من العالم، لتصيب

مقولة «نهاية التاريخ» في الصميم. وقد ارتبطت أطروحة «صراع الثقافات» بمقولة المفكر الأمريكي «**هانتنغتون**» التي حملت عنوان: «صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي».

يرى بعض المحللين أنَّ أطروحة هانتنغتون هي نقيض أطروحة فوكوياما، فبينما يعلن الأول تصاعد الصراع بين الحضارات، يعلن الثاني انتهاء الصراع والتاريخ. ويمكن لنا أن نتساءل: ما علاقة نهاية التاريخ وصراع الحضارات بالنظام العالمي الجديد؟.

I ـ خطاب «نهاية التاريخ»:

في عام ١٩٨٩ نشر الباحث **فوكوياما** مقالاً بعنوان «نهاية التاريخ» أشار فيه إلى أنَّ الديمقراطية الليبرالية يمكن أن تشكل «خاتمة التطور الأيديولوجي للإنسانية» و«الشكل النهائي لأي حكم إنساني»؛ بمعنى أنَّ الديمقراطية الليبرالية تشكل «نهاية التاريخ».

لقد أثار هذا المقال جدالاً واسعاً بين المفكرين، وتباينت التفسيرات والانتقادات حوله. مما دفع هذا الجدال بـ فوكوياما إلى تأليف كتاب حول هذا الموضوع بعنوان: «**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**». وقد نشر الكتاب من العام ١٩٩٣.

كتاب فوكوياما هو نوع من الكتب الاستراتيجية التي تبشّر بانتصار الرأسمالية الأمريكية، أو بتعبير آخر يكون هذا الكتاب بياناً أيديولوجياً للنظام العالمي الجديد.

إنَّ «نهاية التاريخ» تتضمن، بالضرورة، «نهاية الأيديولوجيا». فمن أبرز الأفكار التي يتأسس عليها خطاب العولمة الشعار الرائج الذي تترجمه مقولة «نهاية الأيديولوجيات» التي سادت بعد سقوط الفاشية بانتهاء الحرب العالمية الثانية، والماركسية التي ضعفت بانتهاء الحرب الباردة. والمعروف أنَّ

فوكوياما كان من أوائل الذين بشروا بنهاية الأيديولوجيات في كتابه الذائع الصيت.

اعتمد الكتاب في تنظيره للنسق الأيديولوجي مفاهيم فلسفية عريقة وأصيلة، كالأفلاطونية والهيجيلية والنيتشوية (لتمرير الخطاب السياسي)، حتى يكون النسق الأيديولوجي مطلقاً وكونياً.

إنَّ إشاعة القول حول «نهاية الأيديولوجيات» إنَّما هو في الواقع محاولة أيديولوجية، هدفها الإطاحة بالأيديولوجيات اليسارية (الماركسية)، وبناء نسق أيديولوجي يوحّد نمط الحياة على منوال ما يوجد في الغرب الرأسمالي.

إنَّ ما نريد قوله هو أنَّ هذه المقولة تغفل حقيقة أنَّ الأيديولوجيا هي منظومة من التمثلات والقيم تعبِّر عن همّ رئيسي من هموم الوجود الإنساني. حقاً أنَّ الأيديولوجيا تغدو في حالات كثيرة قناعاً لعلاقات القوة والهيمنة، وتلك إحدى وظائفها، لكنها قد تصبح أيضاً طاقة دافعة للتحرر[١]. لذا، فإنَّ الحاجة إلى الأيديولوجيا حاجة حيوية لا سبيل للتهوين من شأنها.

نظرية فوكوياما هي قراءة تاريخ المجتمع والفكر الغربيين من منظور الديالكتيك الهيجلي، للوصول إلى فكرة مفادها: أننا نعيش بعد نهاية الماركسية والأنظمة الشمولية Totalitaire اكتمال الحداثة، من حيث هي مطلق متحقق في النموذج الليبرالي بقيمه الديمقراطية والرأسمالية.

يقول فوكوياما: «كلما اقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثاني فإنَّه يلاحظ أنَّ الأزمتين المزدوجتين للتسلطية والاشتراكية لم تتركا في ساحة المعركة إلاَّ أيديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي: هي الديقراطية الليبرالية، عقيدة الحرية الفردية والسيادة الشعبية. فبعد مائتي سنة من إطلاقها

---

(١) إيكن هنري: عصر الإيديولوجيا ـ ترجمة محي الدين صبحي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢ ـ ص ١٢ ـ ١٣.

للثورتين الأمريكية والفرنسية، برهنت مبادىء الحرية والمساواة ليس فقط على أنّها دائمة، بل أيضاً أنّها تستطيع أن تنبعث من جديد»[٢].

ينطلق فوكوياما من أنَّ التاريخ، باعتباره أفق العقلانية في العصور الحديثة الغربية، أي أنَّ الزمن لم يعد تقهقراً لنظام الحقائق، بل هو محمل باتجاهات إيجابية فاعلة لها أثرها في واقع الناس ودلالة المعرفة. ولا شك أنَّ فلسفة هيجل هي التي عنيت بالصياغة المكتملة للاتجاه التاريخي من حيث مشروعها النسقي الجدلي dialectique الرامي إلى ردم التصدعات التي أفضى إليها المشروع الثقافي الغربي.

فماذا تعني نهاية التاريخ؟ وأي تاريخ ذاك الذي يواجه نهايته؟.

١ ـ معنى «نهاية التاريخ»:

إنَّ فكرة «نهاية التاريخ» ليست جديدة. كان ماركس أشهر الذين بشروا بها. كان مقتنعاً أنَّ التطوُّر التاريخي يسير باتجاه تحدده القوى المادية، وأنّه لن يكتمل إلاً بتحقيق المرحلة الشيوعية التي ستقدم الحلّ النهائي لكل التناقضات السابقة. غير أنَّ عملية التحوُّل هذه هي فعل تاريخي نضالي يستهدف قبل كل شيء إلغاء كافة الشروط المادية التي قادت حتى الآن إلى التشكيل الطبقي للبشر. لذا، فإنَّ التحوُّل التاريخي في اتجاه الإنسان الشامل، إنّما هو فعل نضالي يتوقف على تحرير علاقة الإنسان بالإنتاج التي لا تزال حتى الآن علاقة غير إنسانية، وتعوق عملية التحوُّل. غير أنَّ عملية التحرُّر، التي هي المقدمة الأساسية للسير نحو الإنسان الشامل، إنّما تتوقف على إلغاء نظام الملكية الخاصة، وإقامة نظام الملكية الاجتماعية، ملكية الشعب بأسره لوسائل إنتاجه.

---

(٢) فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير ـ ترجمة فؤاد شاهين ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٣ ـ ص ٦٨.

إنَّ حركة التاريخ المتجهة إلى الشيوعية، تنبىء بنهاية الإنسان «الأناني»، والمستلب، واستعادته لماهيته الحقة، أو لكيانه النوعي. لأنَّ الديالكتيك في التاريخ يعمل على تحرُّر الطبقات المسحوقة وتحقيق المجتمع اللاطبقي. «إنَّ البشر يصنعون تاريخهم بأيديهم...»(٣). وإنَّ قوانين التاريخ الموضوعية إنَّما هي قوانين النشاط الإنساني. وهكذا، فإنَّ «نهاية التاريخ» ليست في أن يحل في «وعي الذات». إنَّ كل مرحلة جديدة من التاريخ البشري هي خطوة على طريق الإنسان نحو حريته: «إنَّ كل خطوة إلى الأمام في ميدان الحضارة قد كانت خطوة إلى الأمام في اتجاه الحرية»(٤).

إنَّ التقدم نحو «مملكة الحرية» هو هدف التقدم الاجتماعي الذي يعتبر عملية تاريخية لتكوّن وتحقق الجوهر البشري.

إنَّ السيطرة على المحيط الطبيعي للإنسان وإحداث التحوُّل فيه، وأنَّ مفهوم التاريخ كمسار جدلي dialectique، كان ماركس قد أخذه من هيجل.

مع القرن السابع عشر، يظهر تصور جديد للزمان، لا يعتبر الزمان الحقيقي رجوعاً إلى الماضي، مثلما كان الشأن مع الحركة الإنسانية، بل يتسم بالثقة في المستقبل والتفاؤل بالتجديد والتحديث. ويمكن اعتبار فلسفات بيكون وديكارت التعبير الصادق عن ثقة الإنسان الحديث بنفسه وبقدراته على استكشاف المجهول. وكان من الطبيعي أيضاً أن يكون ثمة انعكاس للاكتشافات العلمية الجديدة والفلسفة الجديدة للطبيعة (كوبرنيكوس وغاليليو...) على الفلسفة الاجتماعية في ذلك الوقت. وظهر مفكرون يؤكدون على فكرة استمرار المجتمع وتطوُّره تطوراً منتظماً، شأنه في ذلك

---

(٣) Marx: le 18 - Brumaire - in: œuvres choisies - 2 tomes - éd. Gallimard, Paris 1963 - T.I, P. 285.

(٤) أنجلز: أنتي دو هرنغ ـ ترجمة فؤاد أيوب ـ دار دمشق ـ دمشق ١٩٦٥ ـ ص ١٣٧.

شأن الطبيعة. وظهر مفهوم التقدم المستمر والمتواصل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا، أي أنّ العصر الذهبي هو مستقبل البشرية. «إنّ الوعي بالتقدم يتضمن قدراً كبيراً من التفاؤل بمصير البشرية وإمكاناتها في الترقي اللامحدود»[٥]. فالتقدم لا يقف على الماضي بل يستمر إلى ما لا نهاية، نحو المستقبل.

لقد ربط فلاسفة التنوير إمكانية وضرورة التقدم في المجتمع بكمال العقل الإنساني. أي اعتبروا أنّ التقدم هو كشف وتطوير للقدرة الكامنة في طبيعة الفرد والنوع البشري[٦]. إنّ العقل الذي يخدم قضية التقدم، هو الذي يرسم آفاق مستقبل أفضل للإنسانية. وهذا المستقبل الأفضل هو من المستحيلات بدون تقدم التنوير، لأنّ انتصار التحرير مرهون بانتصار العقل وسيادته، لأنّ تطوُّر الفكر والتقدم هو أخص خصائص الوجود الإنساني[٧].

إنّ القرن الثامن عشر كرس ارتباط التاريخ، بالوعي بالتاريخية. التاريخ مرادف للوعي بالتقدم أو هو وعي الإنسان بالصيرورة. ذلك أنّ الوعي بالصيرورة أساسه الوعي بالتماثل والاختلاف، بالوجود والعدم، بالشيء ونقيضه، بالإيجاب والسلب. من هنا كان «الواقع عقلانياً والعقلاني واقعياً»، فأمارة العقلانية هي التاريخية، وأمارة المنطقية هي التاريخية كذلك. لذا فإنّ المجتمعات التي تعيش حالة الطبيعة، هي مجتمعات لم تدخل التاريخ بعد... والشعوب التي تخلصت من شرك الطبيعة هي التي تصنع التاريخ. وعليه فإنّ «الإنسان المدني» هو إنسان تاريخي ينفي الطبيعة نفياً متواصلاً. يصبح التأريخ الحقيقي، في منظور القرن الثامن عشر، هو التأريخ الذي

---

(٥) بن جماعة محمود: «التقدم والمعقولية» ـ الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩١ ـ عدد ٨٨ ـ ٨٩ ـ ص ٥٧.

(٦) نفس المرجع: ص ٥٩.

(٧) الجوة محمد: «قراءة كوندر ساي لتاريخ الفكر البشري» ـ الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد ٨٢ ـ ٨٣ ـ ص ٤٦.

ينجح في الإمساك بخيوط التقدم، أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة[٨].

إنَّ فكر التنوير اعتبر ذاته هو التاريخ مقابل العقلية اللاتاريخية التي سادت في القرون الوسطى. التنوير الذي أنزل فكرة الذات من مفارقتها المتعالية ومنحها للإنسان، اعتبر أنَّ التاريخ إنَّما ينطلق بمولد **الإنسان العلماني الجديد**. وتنفلش دائرة الزمن لتغدو خطاً متقدماً دائماً. فالتاريخ هو ما يكتبه الإنسان إذن عن قصة تقدمه[٩].

لقد اتخذ فكر التنوير من الإنسان جذراً له، بعد أن أقام جذر الإنسان في ذاته، وحرره من المراجع الخارجية الأخرى. يتقدم الإنسان في فلسفة التنوير سيداً على ذاته وعلى العالم كله. فهو المبدع، الحر، الذي تمكنه إمكانياته الذاتية على السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع الإنساني. وهذا ما يسمح للإنسان أن يسيطر على وجوده وقدره.

إذا كان العقل الإنساني، المتحرر من المراجع اللاإنسانية، ضماناً لمعرفة الظواهر الطبيعية والإنسانية والسيطرة عليها، فإنَّ حركة هذا العقل لن تكون إلاَّ حركة سيره نحو الكمال. تتكشف، في هذه الفلسفة، دلالة التقدم، حيث يبدو التقدم محايثاً للإنسان والتاريخ، وحيث يبدو التاريخ تعبيراً عن إرادة الإنسان الذي يخلقه. وعلى هذا، فإنَّ التاريخ ما هو إلاَّ مسار التقدم نحو هدف كمال وضعية الإنسان على الأرض[١٠]، والإعلان عن انتصار إرادة الإنسان في التاريخ.

ربما يكون **هيجل Hegel** هو أفضل من قدم صياغة نظرية لمعنى «نهاية التاريخ». إذ يمكن للتاريخ أن يكتمل، بعد أن يأخذ تجسيده الأخير، ممثلاً

---

(٨) يفوت سالم: الزمان التاريخي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٩١ ـ ص ١٩.

(٩) صفدي مطاع: الإنسان المرآوي و«نهاية التاريخ» ـ الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد ٨٢ ـ ٨٣ ـ ص ٨.

(١٠) كار إدوارد: ما هو التاريخ؟ ترجمة ماهر كيالي، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٨٠ ـ ص ١٢٥.

بالثورة الفرنسية، أو نابوليون، أو الدولة البروسية. «كانت فلسفة هيجل في الواقع أبرز محاولة جرت على الصعيد النظري لفهم ما سبقها من تطوُّر ولتشوف احتمالات المستقبل»(١١).

عاصر هيجل فترة من أشد فترات التاريخ الحديث تعقيداً وثراء معاً. فقد تقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، بحيث زامن مرحلة الانتقال التاريخي التي شهدها القرنان، وما ترتب عليهما من تغيرات اجتماعية وسياسية وحضارية. فهو يشهد قيام الثورة الفرنسية، وما ترتب على قيام هذه الثورة من الإيمان المطلق بالعقل وسيادة الحرية. لقد مجدت الثورة الفرنسية الإنسان كقيمة مطلقة، وجعلت منه سيداً على مصيره. ويرى هيجل أنَّ التحوُّل الجذري الذي طرأ على التاريخ البشري مع انتصار الثورة هو انتقال الإنسان من حالة التبعية والامتثال، إلى حالة الحرية والاستقلال الشخصي. وتوافقاً على ما أعلنته الثورة بشأن سيادة العقل، يقول هيجل: «منذ وجود الشمس في السماء، لم يرَّ الإنسان يضع نفسه على رأسه، أي على الفكر، ويبني الواقع بموجبه... ولكن الآن فقط وصل الإنسان إلى معرفة أنَّ الفكر يجب أن يحكم الواقع. كان هذا فجراً رائعاً. جميع الكائنات المفكرة احتفلت بهذا العصر... وكأننا في تلك اللحظة فقط وصلنا إلى التصالح الحقيقي الإلهي مع العالم»(١٢).

يتحدث هيجل عن تاريخ إنساني طويل، إنَّه تاريخ التقدم البشري، بكل وقائعه وأحداثه، حتى يلتقي في لحظة من التاريخ أخيره، انحلت تناقضاتها. يمر التاريخ في عصور متباينة، يدل كل منها على مستوى خاص من التطوُّر، ويمثل مرحلة محددة في تحقيق العقل. وغاية التاريخ هو الحرية. «هذا الهدف النهائي هو ما كان مسار التاريخ العالمي يهدف إليه دائماً»(١٣).

---

(١١) Hegel: leçons sur la Phil. de l'histoire - op. cit., P. 340.

(١٢) Ibid: P. 28.

(١٣) Ibid: P. 28 - 29.

وإذا كان التاريخ الإنساني في حقيقته هو سعي نحو الحرية، فإنَّ ماهية الروح هي الحرية. وكل صفات الروح ليست إلاَّ وسيلة لبلوغ الحرية.

إنَّه زمن المطلق، أو أنَّه المطلق الذي تحقق في أحداث الثورة الفرنسية، بهذا المعنى، فإنَّ هيجل هو الفيلسوف الذي رأى المسار الإنساني في محطته الأخيرة: فالعقلاني والواقعي قد تطابقا إلى حدود التماهي.

يصدر تحقق العقل عن الوقائع التاريخية، التي تشكل الثورة الفرنسية تجسيداً لها. ولهذا فإنَّ الدولة الثورية، و«نابوليون» قائداً لها، تمثل الديالكتيك الرمزي للحرية والمساواة والأخوة. الثورة الفرنسية هي نموذج لدولة الحرية، أما نابوليون فهو يجسد روح شعب، روح التنوير والثورة؛ إنَّه الوسيلة التي اتخذها العقل لنشر مبادىء الثورة. إنَّه «البطل» إنسان الأزمنة الحديثة الذي قام بتغيير المعطيات بشكل نوعي وبإعطاء خاتمة للتاريخ[١٤].

تؤكد علاقات الحرية والمساواة والأخوة، الدولة ككلية متجانسة، لا تتناقض فيها ولا اضطراب، حيث الإرادة هي إرادة الشعب، لا إرادة فرد وحيد. «إنَّها الدولة التي هي تلك الصورة الحقيقية الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية، ولكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ويؤمن به ويريده»[١٥]. وفي دولة كهذه يحقق الفرد ذاتيته كاملة، مثلما يكرس ذاته، لخدمة المجموع. «أنَّ كل القيمة التي للإنسان، كل واقع روحي، ليست له إلاَّ بفضل الدولة»[١٦]. والدولة هي «التحقيق الفعلي للحرية، أي للغاية النهائية المطلقة»[١٧]. وقد اعتبر هيجل أنَّ الدولة العقلانية هي التجسيد الكامل لعالم الروح. إنَّها حالة المصالحة الحقيقية بين «الإلهي والعالم»، أي أنَّها الحالة التي تخبر عن «نهاية التاريخ».

---

(١٤) سرو رينيه: هيجل ـ ترجمة جوزف سماحة ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٤ ـ ص ١٧.

(١٥) Hegel: leçons sur la Phil. de l'histoire - op. cit., P. 40.

(١٦) Ibid: P. 41.

(١٧) Ibid: P. 41.

لقد جاء حدث الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ليقدم مفهوم الحرية كبنية خطاب واقعي، وضع حداً للتاريخ، وبالضبط عام ١٨٠٦، عندما اجتاح «نابوليون» ألمانيا. «رأيت الإمبراطور ـ روح العالم ـ يخرج من المدينة في مهمة استكشاف، إنّه بالفعل إحساس رائع أن أرى مثل هذا الشخص، ممتطياً حصانه، فوق العالم ويسيطر عليه. كان ذلك فجراً رائعاً. كل الكائنات المفكرة احتفلت بذلك العصر.

حاول كوجيف **Kojève** أن يحيي هيجل: حيث أعلن أنّ التاريخ عرف اكتماله عام ١٨٠٦. لقد رأى هيجل الشاب في انتصار «نابوليون» في معركة «يينا» Iéne، انتصاراً لأفكار الثورة الفرنسية، وبالتالي تعميماً للدولة التي سوف تحقق مبادىء الحرية والمساواة. إنّ معركة «يينا» شكلت «نهاية التاريخ»، لأنّ التطوُّر الأيديولوجي للإنسانية قد اكتمل مع مثل الثورة الفرنسية، طليعة الإنسانية.

إنّ هيجل كان يعتقد أنّ التاريخ سيبلغ القمة في لحظة مطلقة حيث ينتصر الشكل النهائي والعقلاني للمجتمع والدولة، من حيث إنّ «الحرية لا تتحقق إلاّ في ظلّ الدولة والمجتمع»[١٨].

وبالطبع فإنّ الليبرالية هي التي تعيد احتضان الجدلية الهيجيلية، مستندة إلى ما تعتبره انتصارها النهائي على تجارب الأيديولوجيات من فاشية وشيوعية. وكون هذا الانتصار يجدد يقين حتمية نهاية التاريخ، باعتبارها المحل الموضوعي والكلي لتثبيت مفهوم الحرية، فالليبرالية كفلسفة ونظام سياسي اجتماعي هي نهاية التاريخ. حيث يتمُّ تطابق العقلاني مع الواقعي. والنظام الاجتماعي الذي تتحقق فيه الوحدة التامة والحرية هو النظام الذي يتفق مع مبدأ العقل.

وفي وقتنا الراهن، نجد تعبئة فكرية جديدة يقودها مفكرون تتوسل

---

(١٨) Ibid: P. 42.

بمقولة «نهاية التاريخ» حسب المثال الهيجيلي، لتؤكد أنَّ الانتصار النهائي كان لليبرالية ـ بعد سقوط الفاشية والشيوعية ـ كما تترجمها رأسمالية أمريكا الراهنة. ويأتي **فوكوياما**، الذي رأى في انتصار الليبرالية على ما سواها، هي «نهاية التاريخ»، باعتبار أنّه النقطة النهائية للتطوير الأيديولوجي للبشرية وتعميم الديمقراطية الغربية كشكل نهائي للحكم البشري. يقول فوكوياما: «إنَّ الديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل فعلاً منتهى التطوُّر الأيديولوجي للإنسانية». و«الشكل النهائي لأي حكم إنساني، أي أنّها من هذه الزاوية «نهاية التاريخ»[١٩].

٢ ـ الإنسان ـ الإله الآخر:

بعد أن اجتهد لإقامة أنَّ الدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، وأنَّ كل القيمة التي للإنسان، كل واقع روحي، ليست له إلاَّ بفضل الدولة، هيجل يعتبر أنّه «صالح» الحرية الذاتية والحرية الموضوعية، الفرد والمجتمع، بإعطائه يقين أنّه بلغ نهاية الأزمنة.

إنَّ أكثر الفلسفات للتاريخ شهرة، هي فلسفة هيجل، في رصدها لمراحل ظهور الوعي وانكشافه، وملاحقتها لمسار التاريخ بوصفه محكوماً بالعقل، تميل إلى تشبيه مدار العقل، أي مدار الروح، بمدار الشمس. فإذا كان نور الشمس يسير من الشرق إلى الغرب، فإنَّ ضوء العقل يتحرك في نفس الاتجاه. ذلك أنَّ آسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ[٢٠].

من الدلالات الهامة لهذه الفكرة هي «المركزية الأوروبية»: إنَّ هذا التاريخ في كونيته وتقدمه هو التقدم في وعي الحرية، يتحدد في الزمن

---

(١٩) فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير ـ مرجع سابق ـ ص ٢٣.

(٢٠) Ibid: P. 82.

الأوروبي. كما سينظر الغرب إلى نفسه وكأنه مطوق بأمانة نشر المدنية ومسؤولية إشاعة الحضارة في باقي أرجاء الأرض التي لم تجد سبيلاً إلى ذلك للخروج من الطبيعة إلى الحضارة. كما لو كان التاريخ الأوروبي هو التاريخ الإنساني الحقيقي الوحيد، وكما أنَّ الأوروبيين هم قادة للثورة العالمية[٢١]. أنَّ الأوروبيين بعد أن ألقوا وراء ظهورهم أسوأ مظاهر الاستعمار، فإنَّهم حملوا «المبادىء والمثل الخاصة بالحرية والتنوير والعقل في أوروبا»، أولاً إلى أمريكا، ثم بعد ذلك إلى آسيا وإفريقيا[٢٢].

تخبر هذه المقولة عن انتصار الغرب الذي يمثل التاريخ الحقيقي، وعن دور «الرجل الأبيض» في قيادة العالم وتقدمه، وفي محاربة أقاليم الشر أينما وجد.

هيجل، بكشفه للإنسان أنّه لنفسه خالق نفسه، وباكتشافه القانون الجدلي، قانون التناقض والتطور، كان نذير العاصفة. و«غوته» **Goethe**، العملاق الآخر، معاصرة، أعطى مفتاح التجاوز الضروري للعمل الهيجيلي، مفتاح المضي من فلسفة تؤول العالم إلى نضال يحوله: **«في البدء كان العمل»**[٢٣].

هيجل يريد تسويغ الحركة الثورية بوصفها لحظة ضرورية وإيقافها بعد نجاح الثورات البرجوازية. والحال، بعد هيجل، واصل البشر صنع تاريخهم. لقد أقامت ثورات القرن التاسع عشر الدليل على لا محدودية «البركسيس» Praxis البشرية، وبرهنت نظرية التحوُّل على لا محدودية الصيرورة الخالقة في كل المستويات.

---

(٢١) باومر فرانكلين: الفكر الأوروبي الحديث (القرن الثامن عشر) ـ ترجمة أحمد محمود ـ الهيئة المصرية العامة ـ القاهرة ١٩٨٨ ـ ص ١٣٠.

(٢٢) نفس المرجع: ص ١٣٠.

(٢٣) Garaudy R.: la Pensée de Hegel - éd. Bordas, Paris 1966 - P. 202.

الطريقة الجدلية هي أداة كشف عن تناقضات العالم الداخلية وتجاوز واقعي لهذه التناقضات، ليس بطريق المصالحة الروحية، بل بطريق التحويل الثوري للعالم الواقعي؛ أي بتغير الشروط المادية، التاريخية، الاجتماعية التي أنجبت هذه التناقضات في العالم وفي الفكر.

تعطي فلسفة نيتشه أمثلة على التشكك في «الحقيقة الأوروبية». لقد بزغ عالم جديد للفكر متحدياً فروضه الأساسية. هذا العالم لم يكن يمثل نهاية القرن بقدر تمثيله لبدايته. يعني أنّه قد تضمن في داخله بذور نوع جديد من الحداثة البعيدة الاختلاف عن الحداثة العلمية العقلانية، التي سوف تنمو وتنضج، بعد أن ينطلق القرن العشرون. إنّه عالم في ثورة ضد كل أنماط القيم البرجوازية والأعراف والتقاليد العقلانية البرجوازية. ولكن فوق كل شيء، أنّه **عالم بلا اتجاه**. ووفقاً لتشبيه أتى به نيتشه:

فإنَّ الأوروبيين قد تقاذفتهم الأمواج والتيارات بعد أن حرقوا معابرهم من وراءهم، وألقوا بأنفسهم في قوارب تحت رحمة اليم. إذ يمتد أمامهم البحر المفتوح بأسراره التي لا نهاية لها، وأخطاره. وإذا تغلب عليهم الحنين للوطن والأرض اليابسة، سيصادفون مشكلات معقدة. فلم يعد هناك مثل هذه الأرض[٢٤]. «أنَّ أغلب الناس في أوروبا الهرمة ما زالوا بحاجة إلى دعامات الدين والميتافيزيقا والعلم، وما زالوا متعلقين بها»[٢٥]. ولا أحد يتوقع أن يعيش طويلاً في راحة اليقين. ولعلّ مثل هذا البحر لم يوجد من قبل في التاريخ.

كان هذا الانفتاح هو ذروة من الفكر النقدي، ولكنه كان أيضاً مصحوباً باللاتوجيه، الذي بدأ أشد تطرفاً من أي عصر مضى وتمثل هذا الشعور في عدم إدراك أين يقع اليقين، وحتى إذا وجد اليقين فإنّه لن يكون شيئاً آخر غير التغيُّر.

(٢٤) Nietzsche: le gai savoir - éd. Gallimard, Paris 1950 - P. 169.

(٢٥) Ibid: P. 294 - 295.

وكأنّما كان نيتشه هو صاحب النظرة العميقة، الذي تنبأ بالكارثة المحتومة. لقد أعلن نيتشه عن موت «الإله». وهو يقصد به ذلك **الإنسان ـ الإله الآخر** الذي نصبّته حداثة التنوير ليمارس سيطرته على العالم. إذ لم يكن الشغل الشاغل للفكر النيتشوي التصدي للإله المفارق ـ الذي انهارت دولته منذ فجر التنوير ـ ولكنه كان يتوجه إلى الإله الآخر البديل، الذي تقمصه إنسان الغرب في محاولة لاسترداد الذاتية المطلقة، ومحورتها حول الإنسان الأبيض وحده، منشئاً بذلك ـ التاريخ، كما يفهمه، ويعكس عليه طموحاته وفتوحاته، التي التصقت كلها بشرط توليدي وحيد واحتكاري هو التقنية. يعرّي نيتشه الأقنعة الزائفة التي تلبسها الإنسان الحديث في الحضارة الآيلة للسقوط في الكارثة، «ويل لهذه المدينة العظمى، وليت تجتاحها أعاصير النار فتذريها رماداً، إذ لا بدَّ من انطلاق مثل هذه الأعاصير منذرة بالظهيرة العظمى، ولكن انطلاقها مرهون بزمانها ومقدراتها»[٢٦].

II ـ اطروحة فوكوياما: «نهاية التاريخ»:

يقول فوكوياما في مقدمة كتابه «نهاية التاريخ» والإنسان الأخير: «أنَّ موضوع هذا الكتاب، يتغذى من الأحداث العالمية الراهنة، ويعود إلى مسألة قديمة العهد وهي: هل من المعقول بالنسبة لنا، في نهاية القرن العشرين، أنْ نستمر في الحديث عن تاريخ للبشرية متماسك وموجّه، ينتهي بدفع القسم الأكبر من البشرية نحو الديمقراطية؟.

إنَّ الجواب الذي توصلت إليه هو إيجابي وذلك لمجموعتين من الأسباب: **الأولى**، هي ذات طابع اقتصادي، **والثانية**، مرتبطة بما يمكن أن نسميه «الصراع من أجل اعتراف الآخر بنا»[٢٧].

---

(٢٦) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ـ ترجمة فليكس فارس ـ دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص ٢٠٦.

(٢٧) فوكوياما: نهاية التاريخ ـ مرجع سابق ـ ص ٢٤.

يستند فوكوياما في دعم آرائه إلى تطوُّر الأحداث في الربع الأخير من القرن العشرين، والذي انكشف فيه الضعف الهائل للدكتاتوريات العالمية، سواء منها «التسلطية» أم «التوتاليتارية»، والذي تعززت فيه المبادىء الاقتصادية الليبرالية ونجحت في إنتاج مستويات رائعة من الازدهار المادي. ولهذا، فإنَّ الديمقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي الوحيد المتماسك الذي يربط مناطق وثقافات مختلفة في جميع أنحاء الكرة الأرضية»[٢٨].

وهكذا، فإنَّ الديمقراطية الليبرالية يمكن أن تشكل خاتمة التطوُّر الأيديولوجي للإنسانية، من حيث إنها تشكل، من وجهة نظره، «نهاية التاريخ».

يمكن القول، إنَّ مقولة «نهاية الأيديولوجيات» تمثل مركزاً رئيسياً من مرتكزات الأيديولوجية الليبرالية من حيث هي مضمون الخطاب الرائج حول العولمة.

الفكرة الرئيسية التي يطرحها الكتاب هي: الدفاع عن أطروحة هيجل ومفادها، اكتمال حركية التاريخ من حيث تطابقه الجدلي مع العقل المطلق absolue، الذي تجسده الدولة الليبرالية، الدولة الشمولية المتجانسة، حيث الإرادة هي إرادة الشعب؛ في الدولة المنسجمة يحقق الفرد ذاتيته كاملة.

يستند فوكوياما في أطروحته عن «نهاية التاريخ» إلى تأويلية **كوجيف** **Kojève** (مدخل إلى قراءة هيجل) الهيجيلية. فالعودة إلى هيجل من أجل إسباغ إطار من المفهوم على التحولات الكبرى بما يخدم الواقع الراهن الذي انتهت إليه ظروف الرأسمالية، واستخدام مقولة «نهاية التاريخ» كتجريد نهائي لأيديولوجيا الرأسمالية الأمريكية، ذلك هو مشروع فوكوياما.

---

(٢٨) نفس المرجع: ص ٢٥.

إنَّ الحصن المنيع الذي تحتمي به أطروحات فوكوياما تعود فكرته الأساسية إلى هيجل. لكن أهم ما يرتكبه تأويل فوكوياما في شأن النص الهيجلي، هو هذا الإقحام لمذهب الديالكتيك في أن تكون له هذه النهاية القسرية ـ وهي انتصار الليبرالية، الأمريكية بالذات.

إنَّ كل الجهد الذي يحاول فوكوياما أن يستخدمه هو جعل التاريخ ينتهي عند أمريكا. وهنا يظهر (الفخ الأيديولوجي) الذي ينصبه فوكوياما.

١ ـ التاريـخ الشامـل:

إنَّ فكرة «التاريخ الشامل للبشرية» لم تكن مشروعاً عند الفلاسفة اليونانيين القدماء. المسيحية كانت أول من أدخل مفهوم المصير المكتوب لجميع شعوب العالم. بالنسبة للقديس **أغسطين**: المهم هو خلاص الإنسان، وهو حدث قد يشكل اكتمال إرادة الله على الأرض. إنَّ مفهوم التاريخ الذي ينتهي في الزمن: يبدأ مع خلق الإنسان من قبل الله وينتهي بخلاصه. إنَّ نهاية التاريخ يحكمها يوم الدينونة الذي يفتح ملكوت السموات. وهذا يدل على أنَّ «نهاية التاريخ» موجودة ضمناً في فكرة كتابة أي تاريخ شامل.

إنَّ أهم المحاولات لكتابة ترجمة علمانية للتاريخ الشامل، بدأت في القرن السادس عشر. فالمنهج الذي يرتبط بأسماء غاليليو وبيكون وديكارت كان يؤكد على إمكانية المعرفة، وبالتالي يؤكد السيطرة على الطبيعة. لقد كانت هذه المعرفة تراكمية. إنَّ مفهوم التقدم هذا باعتباره اكتساباً تراكمياً من المعارف لا نهاية له.

ـ وكان **كوندورسيه** ـ عصر التنوير ـ يفترض أنَّ كمال الإنسان لا نهاية له. وقد أطلق كانط فكرة «التاريخ الشامل»: إنَّ للتاريخ نقطة نهائية، أي له هدف نهائي. وكانت هذه النقطة النهائية تحقيق الحرية الإنسانية. أمّا الحافز الذي قد يدفع بالإنسانية إلى أعلى درجة من العقلانية، فهو الصراع الأناني

الذي تولده «عدم اجتماعية مجتمع» الإنسان، التي تقود الناس إلى التخلي عن حرب الجميع ضد الجميع لكي تتجمع في مجتمعات مدنية[٢٩].

ـ كان **هيجل** يرى التقدم في التاريخ الناشىء لا يسير وفق تطوُّر العقل الثابت، وإنّما بحسب لعبة «**دهاء العقل**» التي تقود الناس إلى النزاعات والحروب. إنَّ التاريخ يتقدم بمسار متواصل من النزاعات التي تتصادم في إطارها أنظمة الفكر وكذلك الأنظمة السياسية، وتنهار بلعبة تناقضاتها الذاتية الخاصة؛ لتستبدل بأنظمة أكثر تطوُّراً، وفق مسار الديالكتيك. «ليس تاريخ العالم شيئاً آخر غير تقدم وعي الحرية»[٣٠]. وتقدم التاريخ الشامل هو تقدم المساواة والحرية الإنسانية. إنَّ تاريخ الإنسانية الشامل لم يكن شيئاً آخر غير بلوغ الإنسان التدريجي العقلانية الكاملة والوعي المستقل بأنَّ هذه العقلانية تتجلى كلياً في الديمقراطية الليبرالية. كان هيجل فيلسوف الحرية الذي يعتبر أنَّ المسار التاريخي بكامله يبلغ حده الأقصى في تحقيق الحرية من خلال مؤسسات اجتماعية وسياسية.

كان هيجل يؤمن بالنسبة التاريخية الأساسية لكل حقيقة. وكان يعتبر أنَّ كل وعي إنساني يتحدد بشروطه الخاصة بالمحيط الاقتصادي والثقافي. فالتاريخ الإنساني يجب ألا يعتبر مجرد تتابع للحضارات المختلفة، بل يجب أن يعتبر كتتابع لأشكال مختلفة من الوعي. هذا الوعي قد تغير جذرياً خلال مجرى الزمن.

فالتاريخ الشامل عند هيجل يأخذ في الحساب ليس فقط تقدم المعارف والمؤسسات، بل أيضاً الطبيعة المتغيرة للإنسان. لأنَّ طبيعة الإنسان هي في أن تصبح غير ما كانت عليه من قبل.

---

(٢٩) الجوة محمد: قراءة كوندرسي لتاريخ الفكر البشري ـ الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠ ـ عدد: ٨٢ ـ ٨٣ ـ ص ٤٥ وما بعد.

(٣٠) Hegel: Leçons sur la Phil. de l'histoire - op. cit. p. 28.

يعتقد هيجل أنَّ هذه السيرورة التاريخية ستصل إلى نهايتها مع تحقيق المجتمعات الحرة في العالم الواقعي. فهو قد حدد التاريخ كتقدم مضطرد للإنسان نحو العقلانية والحرية. وهذه السيرورة لها حدّ نهائي يتجلى في تحقيق استقلال الوعي المطلق. وكان يعتقد أنَّ هذا الوعي يتجسد في الدولة الليبرالية الحديثة التي ظهرت في أوروبا إثر الثورة الفرنسية. عندما أعلن هيجل أنَّ التاريخ قد انتهى بعد معركة «إيينا» عام ١٨٠٦.

٢ ـ التاريخ عند ماركس:

ـ كان ماركس Marx يشاطر هيجل اعتقاده بإمكانية انتهاء التاريخ: وهو قد توقع شكلاً نهائياً للمجتمع المتحرر من التناقضات الذي بتحقيقه قد ينهي السيرورة التاريخية. ماركس يعتقد أنَّ الدولة الليبرالية قد فشلت في حلّ تناقض الصراع الطبقي، وهو تناقض أساسي. ولذا، فإنَّ الدولة الليبرالية لا تمثل شمولية الحرية، بل فقط انتصار الحرية لطبقة معينة، هي البرجوازية. أنَّ الإنسان يبقى مستلباً من ذاته في المجتمعات الليبرالية لأنَّ الرأسمال قد أصبح سيد الإنسان ومسيطراً عليه. والنهاية الماركسية للتاريخ لن تأتي إلاّ مع انتصار «الطبقة الشمولية» الحقيقية، البروليتاريا، وما يلي ذلك من تحقيق الشيوعية التي تضع حداً نهائياً لصراع الطبقات.

ويعتبر كوجيف أفضل مفسر لهيجل في القرن العشرين:

إنَّ تاريخ العالم، رغم تقلبات السنوات اللاحقة، انتهى فعلاً عام ١٨٠٦. إنَّ مبادىء الحرية والمساواة المنبثقة من الثورة الفرنسية، والمتجسدة في «الدولة الشمولية والمنسجمة» الحديثة، تمثل الحد الأقصى للتطوُّر الأيديولوجي الذي يستحيل بعده إجراء أي تطوُّر.

إنَّ التجسيد الأكمل لمبادىء الثورة الفرنسية متحقق في بلدان أوروبا الغربية، التي وصلت بعد الحرب إلى درجة عالية من الثروة المادية

والاستقرار السياسي[٣١]. وهكذا كانت المجموعة الأوروبية تجسيداً مؤسساتياً ملائماً «لنهاية التاريخ».

ولكن يبدو أنَّ القرن العشرين قد تخلى عن فكرة التقدم. فقد تخلى الغرب عن مفهوم الغائية، واعتبرها وهماً. في حين أنَّ هذه الغاية كانت منار فلسفة التنوير.

لقد تحول التاريخ عند «هيدغر» إلى بعد للوجود الإنساني، فبدل أن كان الإنسان في التاريخ أصبح التاريخ في الإنسان. وحتى هذا الإنسان فإنَّه وجود من أجل الموت وليس من أجل الحياة.

وقد توّج «شبنجلر» و«توينبي» فلسفات التاريخ في القرن العشرين معلنين نهاية الحضارة وأفول الغرب: ينقسم التاريخ وفق تواريخ مختلف الشعوب، حيث يظهر كل شعب وكأنه خاضع لبعض قوانين النمو والإنحطاط المتماثلة.

إنَّ ظهور القوى الديمقراطية في أجزاء من العالم، وعدم استقرار الأشكال التسلطية للحكم، كلها تدفعنا إلى إعادة طرح السؤال القديم: هل هناك تاريخ شمولي للإنسان من زاوية أكثر «كونية» مما كان ذلك ممكناً أيام كانط؟.

III ـ الصراع من أجل الاعتراف:

تقول الأطروحة الهيجيلية إنَّ التاريخ الماضي يسير ديالكتيكياً، بنظام من التناقضات التي يجري تجاوزها. التاريخ خط حركي له بداية ونهاية، والأحداث تتلاحق فيه بحيث يبدو كأنَّها تصنع كمالاً ما. وهذا الكمال سيعني «نهاية التاريخ».

---

(٣١) فوكوياما: المرجع السابق ـ ص ٩٠.

أمّا المحرك الأساسي للأحداث، للتاريخ الإنساني هو **«الصراع من أجل الاعتراف»**[٣٢]. لقد انتزع من الأفلاطونية الترسيمة التي أتى بها أفلاطون مؤسس العقلانية الإغريقية، ليصور من خلالها صراع الميول والقيم في ذات الفرد الإنساني. واختار ما كان أطلق عليه أفلاطون اسم **التيموس Thimos**، وهو هذا الجزء الراغب من النفس والطامح إلى تأكيد الذات، وانتزاع اعتراف الآخرين بها.

إنّ «الصراع من أجل الاعتراف» هو مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية. لكي نعرف ما يعنيه «الصراع من أجل الاعتراف» علينا أن ندرك المفهوم الهيجلي للطبيعة الإنسانية. فالإنسان بالنسبة له كان حراً وغير محدد، فهو إذاً قادر على خلق طبيعته الخاصة خلال العصور التاريخية.

«فالإنسان الأول» عند هيجل يرغب ليس فقط أشياء حقيقية ملموسة، بل أيضاً يرغب رغبة الناس الآخرين، أي يرغب أن يعترف هؤلاء الناس به؛ إذ لا يمكن للفرد أن يعي نفسه، أي أن يعي هويته الإنسانية المتميزة، دون أن تعترف به الكائنات الإنسانية الأخرى[٣٣].

لكن «الإنسان الأول» يرغب ليس فقط أن يعترف به الناس الآخرون، وإنما أن يعترف به باعتباره إنساناً. فالذي يشكل هوية الإنسان كإنسان هي قدرته على المخاطرة بحياته عن وعي.

وهكذا فالتقاء «الإنسان الأول» مع غيره من الناس الآخرين يؤدي إلى صراع عنيف يسعى فيه كل مقاتل إلى أن «يعترف» به الآخرون على أنّه يخاطر بحياته. فالإنسان هو في الأساس إنسان اجتماعي «يتجه نحو الآخر»، إلاّ أنّ اجتماعيته تقوده نحو صراع مميت من أجل الهيبة والاعتبار. وهكذا فالالتقاء الأول بين «الناس الأوائل» ـ من السيرورة التاريخية ـ في الحالة

---

(٣٢) نفس المرجع: ص ١٤٤.

(٣٣) نفس المرجع: ص ١٥٣.

الطبيعية، هو التقاء عنيف، ولكنه لا ينتهي بعقد اجتماعي إلى إقامة المجتمع المدني، بل إنّه ينتهي إلى علاقة بين السيد والعبد(٣٤).

المعركة الأولية هي توتر أساسي بين كبرياء الإنسان أو رغبته في أن يعترف به، والتي تدفعه إلى المخاطرة بحياته في معركة من أجل الاعتبار من جهة، وخوفه من الموت العنيف، الذي يدفعه للخضوع وقبول حياة العبودية مقابل حصوله على السلام والأمن، من جهة أخرى. إنَّ القبول بخطر الموت في معركة، من أجل الاعتبار فقط هو الذي يجعل الإنسان إنسانياً، وهو الركيزة بالذات للحرية الإنسانية.

ولكن إذا كان هذا الصراع من أجل الاعتراف هو الفعل الأول الإنساني، فإنّه لن يكون الفعل الأخير. فالصراع سينتهي بعلاقة السيد والعبد، التي لن تكون مرضية، لا بالنسبة للسيد ولا بالنسبة للعبد. إنَّ المعركة الدامية بين «الناس الأوائل» ليست إلاَّ نقطة انطلاق للديالكتيك. إنَّ الصراع من أجل الاعتراف يعود بأصوله إلى الجانب «التيموسي» في النفس(٣٥).

إن الظفر بوحدة الحياة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التمزق، والصراع. ومعنى هذا أنه لا بد لكل وعي من أن يقف من الوعي الآخر موقف المواجهة، والتحدي والصراع، ما دام من شأن كل وعي أن يكون من «الآخر» بمثابة القوة التي تقاومه، والحد الذي تعارضه.

إن الوعي الذاتي لا يحقق لنفسه الإشباع الحقيقي إلا من خلال اعتراف وعي ذاتي آخر به.

والحق أنه لن يكون في وسع الإنسان أن يكون إنساناً حقاً، إلا إذا

---

(٣٤) نفس المرجع: ص ١٥٤.

(٣٥) نفس المرجع: ص ١٥٨.

جاءت «القيمة» التي يوجه نحوها «رغبته». إن القيمة العليا، بالنسبة للإنسان، هي المخاطرة بحياته في سبيل العمل على تحقيق رغبته الإنسانية. ومن هنا فإن الإنسان لا يصبح إنساناً إلا حين يخاطر بحياته في سبيل إشباع رغبته الإنسانية، وهي الرغبة التي لا بد أن تنصبّ على رغبة إنسانية أخرى.

١ ـ جدلية السيد والعبد

لا بد للمرء أن يخاطر بحياته، لأنه عندئذٍ يستبقي حريته، ويصون كرامته، مثبتاً لنفسه ـ وللآخرين ـ أن ماهية وعيه بذاته هي الوجود التاريخي الجدلي. إن التاريخ البشري هو تاريخ الرغبات، وبالتالي فهو تاريخ الصراع الدامي من أجل انتزاع اعتراف الآخرين بحرية الذات، واستقلالها. ولكن هذا الصراع البشري هو صراع من أجل إثبات الذات والحصول على اعتراف الآخر بالأنا، دون أن تنكر حق الآخر في البقاء، لأنها لو فعلت ذلك لما استطاعت أن تظفر منه بالاعتراف المطلوب.

إنَّ حالة الحرب كانت تؤدي إلى إقامة العلاقة بين **السيد والعبد**، عندما يقوم أحد المقاتلين الأولين الذي يخاف على حياته، بالاعتراف بالآخر ويقبل بأن يصبح عبده. غير أنَّ العلاقة الاجتماعية بين السيد والعبد لم تكن ثابتة، إذا ما كان السيد ولا العبد كانا راضيين في النهاية من حيث رغبتهما بأن يعترف بهما. فغياب الرضى كان يشكل «تناقضاً» في المجتمعات القائمة على العبودية وكان يدفع نحو مرحلة جديدة في السيرورة التاريخية. فالإنسان لن يصبح إنساناً حراً نهائياً، راضياً، الإخلال السيرورة التاريخية التالية.

إنَّ السيد والعبد يبقيان غير راضيين لأسباب مختلفة: فالسيد لدى مخاطرته بحياته يبرهن أنّه حر. أمّا العبد فهو يتخلى عن إنسانيته خوفاً من الموت العنيف. ولهذا يبقى ضحية الحاجة والخوف، غير قادر على تجاوز تحديده البيولوجي. فالحرية الإنسانية لا تظهر إلاّ عندما يصبح الإنسان قادراً على التجاوز على وجوده الطبيعي، وعلى خلق «أنا» جديدة لنفسه. فنقطة

الانطلاق الرمزية لعملية الخلق الذاتي هي الصراع المميت من أجل الاعتبار[٣٦].

ولكن فقدان حرية العبد، أي إنسانيته الناقصة، تضع السيد أمام إحراج: فهو يرغب بأن يعترف به من قبل كائن آخر يملك مثله القيمة والكرامة. فهو بدلاً من ذلك يعترف به من قبل العبد الذي بقيت إنسانيته غير مكتملة. ومن هنا يأتي عدم رضاه. هذا ما يشكل مأساة السيد.

إنّ العبد من جهته أيضاً، غير راضٍ: ولكن فقدانه للرضى يقوده إلى تغيير خلاق. وما دام العبد يخضع للسيد فهو لن يعترف به ككائن إنساني. ولكن هذا الغياب الكامل للاعتراف هو الذي يقود العبد لتغيير رغبته[٣٧].

يستعيد العبد في الواقع إنسانيته التي فقدها بسبب خوفه من الموت العنيف، بواسطة العمل. فبدل أن يعمل لخوفه من العقاب، يشرع في القيام بعمله لإحساسه بالواجب وللانضباط الذاتي. وخلال هذه العملية يتعلم أن يتجاوز رغباته الحيوانية حباً بالعمل فقط. وأهم من ذلك أيضاً: بفضل العمل يبدأ العبد يفهم أنه، باعتباره كائناً بشرياً، يستطيع تحويل الطبيعة. يستخدم العبد أدوات، وهو يستطيع استخدامها لصنع أدوات أخرى، وفق فكره أو وفق مفهوم معين. وهو بهذا يخترع التكنولوجيا. فبفضل العلم والتكنولوجيا يكتشف العبد أنّه يستطيع تغيير الطبيعة، أي ليس فقط المحيط المادي الذي ولد فيه، بل أيضاً طبيعته الذاتية[٣٨].

فالعمل بحدّ ذاته يمثل الحرية، لأنه يبرهن على قدرة الإنسان في تجاوز الحتمية الطبيعية ليبدع بفضله عمله. فالعمل الإنساني لم يبدأ إلاّ عندما برهن الإنسان عن سيطرته على الطبيعة.

---

(٣٦) نفس المرجع: ص ١٥٨.
(٣٧) نفس المرجع: ص ١٩٠.
(٣٨) نفس المرجع: ص ١٩١.

يبرهن السيد عن حريته بالمخاطرة بحياته في معركة دامية، أما العبد فإنّه يتصور فكرة الحرية أثناء عمله للسيد. ويفهم خلال تلك العملية أنّه قادر على العمل الحُر والمبدع باعتباره كائناً بشرياً.

إنَّ سيطرة العبد المحتملة هي تاريخياً أكثر دلالة من الحرية الحاضرة لسيده. فالعبد لا يتصور إلاَّ فكرة الحرية التي أتته نتيجة لعمله. ولكن هناك اختلاف بين فكرته عن الحرية ووضعه الراهن. فالعبد عليه أن يتصور الحرية بشكل مجرد، قبل أن يتمكن من التمتع بها في الواقع. فوعي العبد هو أسمى من وعي السيد لأنّه وعي استنباطي، أي أنّه يعي نفسه ووضعه الخاص. فالعبد عندما يعكس وضعه الخاص والفكرة المجردة عن الحرية، يرفض أيديولوجيات متعددة قبل أن يتوقف عن الأيديولوجية الصالحة[٣٩].

إذن العبد بعمله ينجز جزءاً مهماً من تحرره الشخصي: فهو يسيطر على الطبيعة ويحولها وفق أفكاره، ويصبح هكذا واعياً لإمكانية حريته الذاتية.

لقد بدأت العملية التاريخية الإنسانية بالمعركة من أجل التمييز الخالص، حيث كان السيد الارستقراطي يسعى للاعتراف بإرادة المخاطرة بحياته. فبتجاوز طبيعته، كان السيد يبرهن على أنّه كائن إنساني أكثر حرية وأكثر أصالة. ولكن العبد وعمله هما اللذان كانا يدفعان العملية التاريخية إلى الأمام ـ وليس السيد ومعركته. فالعبد يبدأ بقبول عبوديته لخوفه من الموت، ولكنه لم يكن أبداً راضياً عن نفسه. إذا كان يملك دائماً معنى قيمته الذاتية وكرامته، والرغبة في أن يعيش وضعاً مختلفاً عن حياة العبودية. هذه القيمة كان يعبِّر عنها في الاعتزاز من عمله، وفي قدرته في تحويل الأدوات إلى أشياء تحمل طابعه. وهو يدرك ذاته أيضاً في الفكرة التي يكونها عن الحرية. وهو لا يشعر أنّه كائن إنساني تماماً قبل أن يحصل على اعتراف الآخرين.

---

(٣٩) نفس المرجع: ص ١٩١.

إنَّ **رغبة الاعتراف** عند العبد هي التي تدفع التاريخ إلى الأمام وليست مجاملة السيد وهويته الجامدة(٤٠).

٢ ـ التيمـوس:

يبدو أنَّ «**رغبة الاعتراف**» هي المحرك الأول للتاريخ الإنساني. كان **أفلاطون** يتحدث عن **التيموس**، **وماكيافلل** عن **رغبة المجد** لدى الإنسان، **وهوبز** عن الاعتزاز والكبرياء، **وروسو** عن حب الذات، **ونيتشه** عن الإنسان «كالحيوان ذي الوجنتين الحمراوين»(٤١). كل هذه التعابير تحيلنا إلى ذلك الجانب من الإنسان الذي يشعر بالحاجة إلى منح قيمة لكل شيء. إنَّه الجانب من الشخصية الذي هو المصدر الرئيسي لانفعالات الفخر والغضب والخجل، وهو لا يمكن أن يتحول لا إلى الرغبة من جهة ولا إلى العقل من جهة أخرى.

التيموس عن أفلاطون مرتبط بشكل معين بالقيمة التي نضعها في ذاتنا، وهو «**تأكيد الذات**». إنَّ التيموس الأفلاطوني ما هو إلاَّ المركز النفساني للرغبة الهيجيلية، رغبة «الاعتراف»: فالسيد، يندفع إلى المعركة الدامية، بفعل الرغبة في أن يقدّره الآخرون، وهو يثور غضباً عندما يجري رفض هذا المعنى لقيمته الذاتية. فالتيموس يستند إلى جزء من النفس يشحن الأشياء بالقيمة، بينما «رغبة الاعتراف» هي أحد نشاطات التيموس التي تطلب من الوعي الآخر أن يشاركها في التقدير نفسه. وهكذا **فالتيموس يدفع الناس بشكل مميز إلى البحث عن الاعتراف**(٤٢).

إنَّ **التيموس** هو المقر النفسي لجميع الفضائل الشريفة، فهو يقدم ركيزة انفعالية قوية لعملية التقويم والتقييم ويمكّن الكائنات الإنسانية من

---

(٤٠) نفس المرجع: ص ١٩٢.

(٤١) نفس المرجع: ص ١٦٦.

(٤٢) نفس المرجع: ص ١٦٩.

الانتصار على غرائزها من أجل حب ما يعتقدونه حقاً وعدلاً. هذه الأمثلة المختلفة عن التيموس لا تهدف إلى البرهنة على أن كل نشاط اقتصادي يمكن أن يتحول إلى رغبة الاعتراف. فالعقل والرغبة يبقيان جزئين من النفس متميزين عن التيموس. فإنسان الرغبة، الإنسان البرجوازي يقوم دائماً بحساب التكاليف والمكاسب الذي يقوده إلى التوجه نحو العمل في إطار النظام. أما الإنسان «التيموسي»، إنسان الغضب هو الذي يغار على كرامته الذاتية وعلى كرامة مواطنيه، هو الإنسان الذي يفهم أنَّ قيمته تتكون من شيء ما يفوق مجمل الرغبات المعقدة التي تشكل وجوده المادي[٤٣].

إنَّ معنى الكرامة الشخصية عند الإنسان ومطلبه في أن يعترف به هما مصدر للفضائل الشريفة، ومصدر للمقاومة ضد الطغيان، وكسبب من أسباب اختيار «الديمقراطية الليبرالية» في عالمنا المعاصر، بحسب فوكوياما. ولكن هناك جانب مظلم في رغبة الاعتراف، مما دفع إلى الاعتقاد أن التيموس هو أصل الشر الرئيسي[٤٤].

إن ما يريده فوكوياما هو أن يبين لنا أن المحرك الأساسي للتاريخ هو الجانب «التيموسي» النفسي، لدى الفرد والجماعة. أي هذا الجزء الراغب (الرغبة) من النفس والطامح إلى تأكيد الذات، وانتزاع اعتراف الآخرين بها. فهو يؤكده كماهية ثابتة للإنسان، كما يعزو إليه مبدأ الصراع الفردي والجماعي من أجل الاعتراف وتأكيد الذات؛ لكنه في الوقت نفسه يرى فيه الأساس الحيوي القابل لبناء الديمقراطية. ما يريد أن يثبته فوكوياما هو أن الليبرالية، كنظام اجتماعي سياسي، لا يحركها فحسب المبدأ الاقتصادي بل «الرغبة» في تأكيد «الذات».

---

(٤٣) نفس المرجع: ص ١٨٠.

(٤٤) نفس المرجع: ص ١٨١.

٣ ـ رغبة الاعتراف بالتفوّق على الآخرين:

يسعى فوكوياما إلى معارضة النزعة الاقتصادية، وطرح مقابلها الجانب النفسي الذي يستند إلى مبدأ التيموس، بمظهرية؛ «الميغالوتيما» و«الإيزوتيما»، أي نزعة الاعتراف بالذات، والرغبة في المساواة. وهو يرى أن التيموسية هي العامل النفسي المحرك التي أسقطت الأنظمة الكليانية عند شعوبها نفسياً، خاصة عندما لا ترى هذه الشعوب في أنظمتها مجالاً لتحقيق طموحاتها. ولهذا كان التيموس أهم من العوامل الاقتصادية والسياسية.

«الميغالوتيما» هي الرغبة بأن يعترف بنا كمتفوقين على الآخرين، وهي تبرز عند الطاغية من أجل أن يعترف بسلطته. أما **«الأيزوتيما» Isothymia** فهي الرغبة في أن يعترف بنا كمساوين للآخرين. وكلا الرغبتين تشكلان مظهرين لرغبة الاعتراف وتمكّنان من فهم الانتقال التاريخي نحو الحداثة[٤٥].

التيموس الذي ولد في الشكل المتواضع كاحترام للذات، يمكنه أن يبدو وكأنه رغبة في السيطرة، أو السعي وراء المجد. كان ميكافيلي يعتقد أنَّ الإنسان يمكن أن يصبح سيد مصيره إذا استوحى من الشكل الذي يعيشه الناس حقاً وليس من الشكل الذي عليهم أن يعيشوه. «من الأفضل أن يكون الإنسان مرهوباً على أن يكون محبوباً»، أو «يجب ألاّ نفي بوعدنا إلاّ إذا كان ذلك مهماً». أن الميغوليتما حين تتخذ شكل الرغبة في المجد كانت المحرك النفسي الأساسي للطموح ـ أنَّ رغبة المجد خاصية شمولية للإنسان[٤٦].

إنَّ بطل التيموس الأكثر شهرة في العصور الحديثة هو نيتشه. تعتبر مؤلفاته ردّ فعل لما كان يعتبره تبلور حضارة «لأناس بلا شجاعة». فجوهر الإنسان الحقيقي ليس رغبته ولا عقله، وإنَّما التيموس الخاص به؛ فالإنسان فوق كل شيء هو مخلوق يقوم بالتقييم. هو ذلك «الحيوان صاحب الوجنتين

---

(٤٥) نفس المرجع: ص ١٨٢.

(٤٦) نفس المرجع: ص ١٨٣.

الحمراوين»، الذي وجد سبب عيشه في قدرته على لفظ كلمتي «الخير» و«الشر»(٤٧).

يقول زرادشت: «في الحقيقة إنَّ الناس هم الذين أعطوا أنفسهم خيرهم وشرهم. وهم في الحقيقة لم يأخذوهما ولم يسمعوهما كصوت من السماء». «فالإنسان هو الذي منح قيمة للأشياء، لكي يحافظ على نفسه. وهو الذي خلق معنى الأشياء، معنى إنسانياً. لذلك فهو يدعى «إنسان» أي الذي يقيّم». «التقييم هو الخلق: اسمعوا هذا أنتم الخلاقين. فالتقييم هو، من بين كل الأشياء المقدرة، الكنز الأكثر تقديراً». «بواسطة التقدير تثبت القيمة: من دون التقدير تصبح نواة الوجود جوفاء، اسمعوا هذا، أنتم الخلاقين»(٤٨).

إنَّ القيم التي يخلقها الإنسان ليست المشكلة المركزية، لأنَّ الإنسان يسير وراء «ألف هدف وهدف». كل شعب له «لغة خاصة عن الخير والشر» لا يمكن لجيرانه أن يفهموها. ولكن ما يشكل جوهر الإنسان هو فعل التقويم الذاتي، وفيما يحدد لنفسه من قيمة طالباً أن يعترف بها(٤٩).

نظرية نيتشه عن «إرادة القوة» يمكن فهمها باعتبارها الجهد لإعادة تأكيد أولوية **التيموس** في مقابل الرغبة والعقل.

إن أعمال **نيتشه** هي إدانة لحداثة اعتمدت كلياً أخلاقية العبد بحيث إنَّها لم تعد واعية للخيار الذي اعتمدته.

إنَّ السبب الأساسي لنشوب الحرب بين الدول هو **التيموس** وليس غريزة البقاء. فكما بدأ التاريخ البشري بالصراع الدموي من أجل النفوذ، فإنَّ

---

(٤٧) نفس المرجع: ص ١٨٧.

(٤٨) نفس المرجع: ص ١٨٧.

(٤٩) نفس المرجع: ص ١٨٧.

الصراع الدولي يبدأ بالنزاع من أجل الاعتراف المتبادل بين الدول وهو المصدر الأصلي للإمبريالية.

تولد الإمبريالية - التي هي هيمنة مجتمع بالقوة على مجتمع آخر - مباشرة من رغبة السيد الارستقراطي في أن يعترف به كمتفوق. إنَّ الغريزة «التيموسية» نفسها التي دفعت بالسيد إلى إخضاع العبد تدفعه ضرورة إلى السعي إلى أن يعترف العالم كله به وذلك بجر مجتمعه إلى معركة دامية مع المجتمعات الأخرى. فالسبب الأصلي للحروب يتعلق إذاً برغبة الأسياد في أن يعترف بهم.

وهكذا ترتبط الإمبريالية والحرب بطبقة اجتماعية معينة، طبقة الأسياد الذين استمدوا قوامهم الاجتماعي من تصورهم القديم لمجابهة خطر الموت.

IV - الإنسـان الأخيـر:

الإنسان الأخير عند نيتشه هو، أساساً، **العبد المنتصر**. تنتصر القوى الارتكاسية، يتغلب النفي في إرادة القوة. ذلك النصر للقوى الارتكاسية، يسميه نيتشه «عدمية» - أو انتصار العبيد. إنَّ ما يشكل انتصار العدمية إنَّما هي صيرورة عبد لكل البشر. أنَّ العبد لا يكف عن أن يكون عبداً حين يستولي على السلطة. أسيادنا عبيد ينتصرون في صيرورة - عبد شاملة: الإنسان الحديث، الإنسان المدجّن، المهرج. وحين تنتصر العدمية، تتوقف عندئذٍ، إرادة القوة عن أن تعني «الخلق»، بل تعني: إرادة القوة، الرغبة في السيطرة (إذاً أن تنسب لنفسها أو تجعل الآخرين ينسبون إليها القيم السائدة، المال، الجاه، السلطة[٥٠].

إنَّ مساواة جميع البشر أمام القانون كانت بمثابة تحقيق المثال

---

(٥٠) دولوز جيبل: نيتشه - ترجمة أسامة الحاج - المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت ١٩٩٨ - ص ٣٠.

المسيحي على الأرض لمساواة جميع المؤمنين في مملكة السماء. بيد أنَّ الإيمان المسيحي بمساواة البشر أمام الله لم يكن في الحقيقة إلاَّ حكماً مسبقاً، فالدين المسيحي يتأصل في وعي الضعفاء لكيفية مواربة الأغنياء وذلك بحصرهم في قطيع، بفضل أسلحة غفارة الذنب والضمير. وخلال الأزمنة الحديثة، انتشر هذا الحكم المسبق بطريقة لا يمكن مقاومتها، ليس لأنَّ حقيقته كانت مبينة، وإنَّما بسبب تزايد عدد الضعفاء[٥١].

فالديمقراطية تمثل نصراً غير مشروط للعبد. كان الإنسان الديمقراطي مركباً من الرغبة والعقل، ماهراً في توفير حيل جديدة لإشباع جملة من الرغبات بفضل حسابات الأنوية بعيدة المدى. لكنه كان يفتقر، كلياً، إلى كل رغبة بالاعتزاز الأنوي، راضياً بسعادته الدنيئة ككونه غير قادر على النهوض فوق رغباته[٥٢].

كان نيتشه يعتقد إنَّ الحرية الحقيقية أو الإبداعية لا يمكن أن تولد إلاَّ من رغبة العظمة الأنوية (ميغالوتيما)، أي من رغبة الاعتراف بالتفوق على الآخرين. إنَّ الرغبة بأن يعترف المرء كشخص متفوق، ضرورية إذا ما شاء أن يتفوق على ذاته. تلك الرغبة، الرغبة هي الشرط المسبق لخلق شيء ما ذي قيمة في كل الميادين[٥٣].

يشير نيتشه إلى أن كل شكل من أشكال السمو الحقيقي، العظمة ينبغي أن ينشأ، في الأساس، من عدم الرضى، من انقسام الذات على الذات، وفي نهاية المطاف من حرب ذات ـ النفس مع كل ما تتضمنه من معناة: «لا بدَّ دائماً من أن يقطن السديم الذات ليعطي النور إلى نجمة «راقصة». إنَّ رغبة الاعتراف هي في الإنسان الجانب الذي ينشد قصداً الكفاح من أجل

---

(٥١) نيتشه: ما وراء الخير والشر ـ ترجمة جيزيلا حجار ـ غروب في ـ بيروت ١٩٩٥، ص ١٥٣.

(٥٢) نفس المرجع: ص ٢٦٠.

(٥٣) نفس المرجع: ص ٢٥٣.

التضحية، والذي يحاول البرهنة بدوره بأنَّ الأنا هي شيء أفضل وأرفع من الحيوان المحتاج، والمختزل إلى غرائزه. «ما هو عظيم في الإنسان أنّه جسر لا غاية، وما يمكن أن نحبه في الإنسان هو أنّه تجاوز وفي الوقت ذاته أفول». «أحب ذلك الذي يعمل ويبدع ليبني للإنسان الأسمى بيته ويهيء له الأرض... لأنّه يريد بهذه الطريقة أفوله»[٥٤].

لقد ابتكر «القطيع» نسق القيم التي يسيطر بها على حياة الجنس البشري. إنَّ غريزة القطيع هي التي تتكلم، أعني هي التي ترغب في أن تسود ومن ثم نراها تقول: «ينبغي عليك». وهي لا تسمح للفرد بأن يوجد إلاّ كجزء من كل ولصالح الكل». وأبرز ما يميز القطيع هو «الوسطية»، فهو لا يستطيع أن يتحمل شيئاً عظيماً، أو شيئاً استثنائياً، أنّه يسطح كل شيء ويجعله مساوياً ليصبح مألوفاً.

إنَّ الوجود الزائف مع الآخرين هو ذلك الوجود الذي يفرض على الناس التجانس، ربما باسم «مبدأ المساواة»، بحيث يطمس أي نوع من الامتياز بينهم. «إنَّ القطيع يسعى إلى الإبقاء على نوع واحد من البشر وتدعيمه، وهو بذلك يدافع عن نفسه من جانبين: فهو يدافع عن نفسه من ناحية ضد أولئك الذين انحطوا من بين صفوفه (كالمجرمين...) وضد أولئك الذين ارتفعوا فوق مستواه الراكد»[٥٥].

يقول نيتشه: «قطيع بدون راع! الكل يبتغي الشيء عينه، الكل متشابه: وإن شعر أحدهم باختلافه عن الآخَرين، فإنّه يدخل طوعاً المصَح»[٥٦].

عندما جعل الإنسان الأخير من المحافظة على الذات أولى الواجبات،

---

(٥٤) دولوز: المرجع السابق - ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٥٥) كوري جون: الوجودية - ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - «عالم المعرفة» المجلس الوطني - الكويت ١٩٨٢ - ص ١٧٥ - ١٧٧.

(٥٦) فوكوياما: المرجع السابق - ص ٢٨٣.

فإنّه راح يشبه العبد الهيجلي إبان الصراع الدموي، في بداية التاريخ. لكن وضعية الإنسان الأخير (الحديث) تعتبر أكثر سوءاً لأنّها ناتجة عن سيرورة تاريخية متكاملة تتابعت منذ ذلك الوقت، باعتبارها جميعاً معقداً للمجتمع الإنساني في اتجاه الديمقراطية.

وبحسب نيتشه، في الواقع، فإنّ أية عضوية حية لا تكون سليمة قويّة أو منتجة إلاّ إذا كانت تعيش وهي مركزة أنظارها على بعض الأهداف، أي على جملة من القيم والاعتقادات. «فإنّ أي فنان لن يرسم لوحته، وأي جنرال لن يحقق نصره، وأية أمة لن تكتسب حريتها»، بدون هذا الأفق، بدون حب العمل الذي يمارسون «حباً عظيماً، أكثر مما يستحق»(٥٧).

لقد رفض العبد في بداية التاريخ، المخاطرة بحياته في المعركة الدموية لأنّه كان خائفاً بالغريزة. أمّا الإنسان الأخير، في نهاية التاريخ، فهو يعلم أنّ لا فائدة من المخاطرة بحياته من أجل قضية ما، لأنّه يعلم أيضاً أنّ التاريخ كان مليئاً بالمعارك عديمة الجدوى. إنّ الناس المنبثقين من التربية الحديثة يكتفون بالبقاء قابعين في بيوتهم مهنئين أنفسهم برحابة صدورهم وبخلوهم من التعصب. يقول لهم زرادشت في هذا الصدد: «لأنّكم تتكلمون هكذا: «واقعيون نحن تماماً واقعيون، خالون من كل اعتقاد أو خرافة» وتنفخون صدوركم ـ ولكن وأسفاه ـ إنّها خاوية»(٥٨). فلهذا، يهتم الإنسان الأخير، خصوصاً، بصحته وأمنه الشخصي لأنّها حقائق لا تقبل النقاش.

حينما كان زرادشت يتحدث إلى الجمهور عن الإنسان الأخير، علت صيحة. تقول: «أعطينا ذلك الإنسان يازرادشت»؛ «إجعلنا هذا الإنسان الأخير ونحن نعفيك مما تبقى»(٥٩).

---

(٥٧) نفس المرجع: ص ٢٨٤.

(٥٨) نفس المرجع: ص ٢٨٥.

(٥٩) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت ـ مرجع سابق.

إنَّ حياة الإنسان الأخير هي حياة الأمان الشخصي والوفرة المادية، تماماً كما يعد به السياسيون، عادة، ناخبيهم في الحملات الانتخابية.

فالإنسان الأخير هو كائن مدجّن، عاجز، مشلول الإرادة؛ هو كائن مريض منحط يثير بالضرورة القرف والغيظ. وإذا كان «الإنسان الأخير» هو نتاج أقصى درجات العقل، فإنَّ العقل إذن سيىء. وبحسب نيتشه، فإنَّ الإنسان الأخير «غادر المناطق حيث تصعب المعيشة بسبب الحاجة إلى الدفء[٦٠].

كان نيتشه يعتقد أنَّ عصر العدمية الأوروبية، ستؤدي إلى «حروب واسعة للروح»، حروب بدون هدف، اللّهمّ هدف التأكيد على الحرب ذاتها.

وكان يأمل أن يترك مبدأ المساواة مكانه لأخلاقية تبرّر سيطرة القوي، العنيف والمتجاوز ذاته؛ مفضلاً أيضاً «الحيوانات المفترسة الشقراء»، التي لا تتردد في أنْ تطبق مخالبها الرهيبة على القطيع.

إنَّ مركز اهتمام نيتشه الأساسي هو مستقبل رغبة الاعتراف ـ وقدرة الإنسان على إضفاء قيمة على الأشياء وعليه هو نفسه. هذه الرغبة الذي يرى أنّها مهددة بالمعنى التاريخي للإنسان وبانتشار الديمقراطية. وهكذا، بدلاً من أن يكون التيموس أحد أقسام الكائن الثلاثة، فإنّه يصبح عند نيتشه كلية الإنسان.

٧ ـ الدولة العالمية المنسجمة:

ترصد لنا جدلية هيجل تقدم البشرية في سلسلة من مراحل الوعي بالحرية، وأنَّ هذه المراحل تتلاءم مع أشكال تنظيمية ملموسة في المجتمع. ويعتقد هيجل أنَّ التاريخ بلغ اكتماله لأنَّ العقل قد سيطر وأصبح الواقعي عقلانياً.

لقد حاول كوجيف أن يعيد هيجل إلى مكانه الحقيقي: وكان

---

(٦٠) فوكوياما: المرجع السابق ـ ص ٢٨٣.

الفيلسوف الذي يخاطب عصرنا، حيث أعلن أنَّ التاريخ عرف اكتماله عام ١٨٠٦ ـ لقد رأى هيجل في انتصار نابليون في معركة «يينا» انتصاراً لأفكار الثورة الفرنسية، وبالتالي تعميماً للدولة التي سوف تُحقق مبادىء الحرية والمساواة.

إنَّ معركة «يينا» شكلت «نهاية التاريخ»، لأنَّه في هذه الفترة حققت الطبقة البرجوازية الصاعدة، طليعة الإنسانية مبادىء الثورة الفرنسية.

بالرغم من أنَّه بقي، بعد فترة العام ١٨٠٦، الكثير من الإنجازات التي يجب أن تتم، فإنَّ المبادىء الأساسية للدولة الديمقراطية الليبرالية كانت تعم أوروبا. فالحربان العالميتان في القرن العشرين والثورات اللاحقة التي عمت بلدان كثيرة لم تكن إلاَّ تعميم ميدان تطبيق هذه المبادىء، بحيث إنَّ مختلف «مناطق» الحضارة الإنسانية قد سارت نحو التقدم.

فالدولة الليبرالية التي تظهر آخر التاريخ هي ليبرالية بالقدر الذي تعترف فيه وتقوم بحماية حق الإنسان **بالحرية**، وهي ديمقراطية بقدر ما يرتبط وجودها برضى المحكومين، وهي شمولية بقدر ما تمنح الاعتراف لجميع المواطنين ككائنات إنسانية؛ والدولة الليبرالية يجب عليها أن تكون منسجمة، بحيث إنَّها تخلق مجتمعات بلا طبقات يرتكز إلى إلغاء التمييز بين الأسياد والعبيد، فعقلانية هذه الدولة الشاملة والمنسجمة ترتكز على قاعدة من المبادىء المفتوحة[٦١].

بالنسبة لـ«كوجيف» هذه الدولة «العالمية والمنسجمة»، قد تحققت في دول أوروبا الغربية بعد الحرب. في الدولة العالمية المنسجمة تحل جميع التناقضات وتؤمن جميع الحاجات الإنسانية. فلا يعود هناك لا صراع ولا نزاع حول المشاكل الكبرى، فالذي يبقى ويستمر هو النشاط الاقتصادي بشكل أساسي.

---

(٦١) نفس المرجع: ص ١٩٧.

إذن، اعتبر كوجيف، في تفسيره لهيجل، أنّ الدولة الشمولية والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني لأنّها مرضية كلية للإنسان. هذا الموقف يستند إلى إيمانه بأولوية التيموس، أو رغبة الاعتراف، باعتباره الرغبة الإنسانية الأكثر عمقاً في تجذرها ولكونها الرغبة الأساسية. فالتيموس يشكل الجزء الثابت من الطبيعة الإنسانية. والصراع من أجل الاعتراف المنبثق من هذا الجزء لا يزال يشكل جزءاً مكوناً من النفس[٦٢].

إنّ الفكرة القائلة أننا أصبحنا اليوم في «نهاية التاريخ» فعلاً، تصمد أو تنهار وفق قوة المقولة التي تعلن أنّ الاعتراف الممنوح من قبل الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة يرضي بشكل كامل الرغبة الإنسانية بالاعتراف.

بالنسبة لـ«كوجيف»، فإنّ فهم المسارات العميقة للتاريخ تتطلب فهم تطوُّر الوعي والأفكار، لأنّ الوعي، في نهاية المطاف، هو الذي سيقولب العالم المادي على صورته. بالنسبة لهيجل، كل تاريخ إنساني يضرب جذوره في حالة من الوعي سابقة[٦٣] من هنا فالوعي يخلق العالم على صورته. إنّ القول إنّ التاريخ قد وصل إلى نهايته في العام ١٨٠٦، يعني أنّ التطوُّر الأيديولوجي للإنسانية قد اكتمل مع مُثل الثورتين الفرنسية والأمريكية ـ حتى ولو كانت بعض الأنظمة، في العالم الواقعي، لم تتوصل بعد إلى تطبيق هذه المُثل ـ إذ أنّه عندما يكتمل التطوُّر الأيديولوجي، فإنّ الدولة الشمولية ستنتهي إلى النصر في كل بلدان العالم.

يعتقد فوكوياما أنّ حالة الوعي التي تسمح بالنمو المتزايد لليبرالية، يبدو أنّها تثبت بشكل يبعث الأمل «بنهاية التاريخ»، إذا تأكدت هذه الحالة بوفرة اقتصاد السوق الحديث.

---

(٦٢) نفس المرجع: ص ١٩٩.

(٦٣) نفس المرجع: ص ٨٦.

إنَّ الكشف الهيجلي المتجسد في مفهوم «الدولة الشمولية المنسجمة»، اعتبره كوجيف أنّه هو الحقيقة المطلقة التي تفتح التاريخ باعتباره صيرورة أفكار تتحرك بحسب منطق جدلي ذاتي. هذا المفهوم إذن هو حقيقة مطلقة منجزة، ولا يتبقى أمام الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي إلاّ أنْ يصفّي، كل ما يعارض هذه الحقيقة، منشئاً في النهاية دولته العالمية، القائمة على ذات أهداف الثورتين الفرنسية والأمريكية.

بحسب هذا التصوُّر سوف ينقسم العالم إلى قطاعين، يضم الأول الأمم التي تعيش نهاية التاريخ، ويضم القسم الثاني تلك الأمم اللاحقة بالتاريخ.

VI ـ انتصار الليبرالية الديمقراطية:

في الوقت الذي يتنبأ فيه «هانتنغتون» بصدام حضاري في المستقبل، يعيدنا فوكوياما إلى صراع أيديولوجي سحيق في القدم، يلخص مسيرة التاريخ البشري. وفي الوقت الذي يهيئنا هانتنغتون لصدام حضاري ديني قادم، يبشرنا فوكوياما بأنَّ الحرب الشرسة بين الشيوعية والفاشية والليبرالية الديمقراطية قد انتهت بانتصار الليبرالية.

١ ـ الدوافع السيكولوجية:

لا تكمن أهمية أطروحة فوكوياما في إعلان نهاية سيرورة التاريخ البشري ببلوغ هذه السيرورة كمالها في الليبرالية الديمقراطية، بل تكمن أهميتها في وصف الدافع الأساسي لظهور هذه السيرورة البشرية في التاريخ.

يجادل فوكوياما أنَّ هذه السيرورة لم تنشأ عن بحث الإنسان الفطري عن الرضى والسعادة الفردية، كما اعتقد كل من «لوك» و«هوبز». بل يعيدنا فوكوياما إلى التفسير الهيجلي الذي يقول: إنَّ الدافع إلى السيرورة التاريخية

كان، وما زال، رغبة الإنسان الفطرية إلى **«تحقيق الذات»**. الرغبة للتفرد ولتحقيق وجود متميز هو الحق الطبيعي الذي يؤمن أي إنسان بأنّه يحتاج إليه منذ بداية وجوده. وهكذا، فالتاريخ سيرورة من الصراع الجدلي الهادف إلى تحقيق الذات والفردية.

فالرضى أمر شخصي بحت يهمّ صاحبه. إنّه البرجوازي الذي ينشغل أولاً برفاهيته المادية الذاتية، فهو لا يتحلى بفضيلة الاهتمام بالصالح العام، ولا يعني مطلقاً بالجماعة الإنسانية التي تحيط به. وبالاختصار فهو أناني[٦٤]. مثل هذا النوع من الاهتمام لا يستدعي صراعاً مع الآخرين، بل يستدعي تجنباً ونفياً لأي صراع.

من هنا يرى فوكوياما أنّ واقع حركية التاريخ يعود إلى «التفرُّد» و«تحقيق الذات». فالسعي إلى التفرُّد يضع الإنسان مباشرة في قلب العلاقة مع الجماعة، ويقوده إلى مواجهات مباشرة مع الآخرين في نوع من المقارنة الذاتوية، التي يبين التاريخ أنّها غالباً ما اتسمت بالجدلية والتصادم. لذلك، يبدو أنّ واحدة من أهم عوامل تحقيق الذات كانت **«البطولة»**. فالبطولة تنبع من إيمان الفرد بمبدأ أو بفكرة يفترض أنّها تفوق ما يعرفه الآخرون. ويحفّز هذا الاعتقاد الفرد إلى إثبات تفوق قضيته من خلال مواجهة مع الآخرين، قد تتطلب من هذا الفرد الاستعداد للقيام بكل ما يتطلبه الانتصار لمبدئه أو لقضيته من تضحيات. «فالذي يشكل هوية الإنسان كإنسان هي قدرته على المخاطرة بحياته عن وعي»[٦٥].

(أ) تحقيق الذات:

يقوم فوكوياما بإعادة تفسير جديد للتاريخ البشري على أساس فكرة «تحقيق الذات»، قوامه منهج الديالكتيك الذي يبدأ من أفلاطون حول

---

(٦٤) نفس المرجع: ص ١٥٢ ـ ١٦٤.

(٦٥) نفس المرجع: ص ١٥٤.

المعرفة، ويحقق ذروة تجلياته في فلسفة هيجل ـ وأكمل تجلياته السوسيو ـ سياسة في النظام الليبرالي الديمقراطي في الغرب.

يبيّن فوكوياما أن أفلاطون تحدث عن فكرة تحقيق الذات من خلال اقتراحه لنموذج أخلاقي يعبر عن كمال الإنسان ـ وهو «التيموس». يرى أفلاطون أن تحقيق الذات يتمُّ من خلال اكتشاف البُعد الأخلاقي في الطبيعة البشرية. وهذا ما يجعل الإنسان يتفوق ويتميز لتمتعه بأخلاقيات عليا تجاه الآخرين. التيموس هو الإحساس الداخلي الذي يوجه الإنسان نحو تحقيق العدالة والخير للآخرين[٦٦]. إنَّه توجه الإنسان نحو الآخر والتفكير فيه بشكل يعاكس الفردية والأنانية.

يرى فوكوياما أنَّ المجتمعات الشيوعية أساءت فهم واستخدام تلك القيمة الأخلاقية. إذ تحول التيموس إلى موقف جبري دفع الفرد إلى مسايرة مبادىء السلطة الحاكمة والتغني بشعاراتها، حتى إن لم يكن يؤمن شخصياً بها أو يقبل بمبادئها الأخلاقية وأبعادها الفكرية. تحول الاهتمام الأخلاقي بالآخر إلى مسايرة وخضوع جمعيين، كل من يخالفهما يعتبر خائناً[٦٧]. كما جرى تهميش التيموس في مجتمعات الحداثة الغربية، بهدف المصلحة الشخصية. فارتبطت الأخلاقيات بحاجات الفرد ورغباته، وصار التيموس مشروطاً برضى الذات وليس بخير الآخرين. فالذات تطلب تميزاً لنفسها فقط، وتسعى إلى فرض فهمها الذاتي للأشياء، وإن كان على حساب الآخرين.

صارت دعوة التيموس الأخلاقية تحمل تناقضاً بين محتواها الفكري وتنفيذها التاريخي المجتمعي. هذا التحوُّل في مفهوم التيموس يدل على أنَّ ما يدفع الإنسان المقهور للتمرد والثورة على الآخر، الذي يتمتع بالسلطة، لا

---

(٦٦) نفس المرجع: ص ١٦٨.
(٦٧) نفس المرجع: ص ١٧١.

علاقة له بالإحساس بالظلم والحرمان، بل في الواقع بالإحساس بالتجاهل وعدم الحصول على التميز الذاتي في معناه الحقيقي. «فالغضب الذي يظهر بمناسبة النزعات حول الأجور نادراً ما يتعلق بالمستوى المطلق للأجور، بل يأتي بالأحرى من كون عروض أرباب العمل لا «تعترف» بشكل مرضٍ بكرامة العامل»[٦٨]. يدل هذا على أنَّ الدافع الحقيقي وراء صدام الأفراد والمجتمعات لا يكمن في «العدالة»، بل في التفرد والكرامة وتحقيق الذات.

من هنا، برأي فوكوياما، فإنَّ السبب الرئيسي لفشل الشيوعية هو أنها قرأت الدوافع الكامنة وراء غضب البروليتاريا وغضب الإنسان بشكل خاطىء. فالإنسان يصطدم مع الآخر لأسباب تنبع من تعطشه لتحقيق ذاته.

النظام الليبرالي فهم الدوافع الكامنة وراء ثورة وغضب الفرد، وأدرك أنَّ الشيء الهام هو تحقيق الذات، فلم يعمل على طمس هذا التوق تحت أهداف عمومية غامضة. الإنسان «وحش بوجنتين حمراوين». لذلك يتمسك بالنظام الحياتي الذي يحقق له ذاته[٦٩].

لقد انتصرت الليبرالية الديمقراطية لأنّها اعترفت بتلك الطبيعة البشرية. إلاّ أنَّ النظام الشيوعي عجز في محاولته لتطبيق ما قالته التعاليم الماركسية عن رؤية الدوافع السيكولوجية الكامنة وراء التوق إلى تحقيق الذات.

(ب) أسبـاب التمـرد:

قوة النظام الليبرالي ونجاحه يكمنان في حصول الفرد على تفرده الذاتي من خلال إحساسه بأنّه محّط اهتمام النظام نفسه، وأنَّ كرامته هي هاجس هذا النظام الأول. من هنا تبدو عملية ربط نشوء الثورات والصراعات في التاريخ البشري بالفقر، حسب فوكوياما، قراءة خاطئة للإنسان. فتمرد

---

(٦٨) نفس المرجع: ص ١٧٤.

(٦٩) نفس المرجع: ص ١٧٢.

الإنسان على النظام القائم سببه سيكولوجي وهدفه نيل الاعتراف بالوجود والتفرد. من هنا نفهم المعنى الفعلي لنموذج صراع «العبد ـ السيد». إذ أنَّ السيرورة التاريخية في منظومة الحياة ليست الفقر بل «العبودية»، وليست فقدان الرضى المادي بل فقدان الرضى الذاتي. «إنَّ رغبة الاعتراف عند العبد هي التي تدفع التاريخ إلى الأمام...»؛ إذ كان «يملك دائماً التيموس، أي معنى قيمته الذاتية وكرامته، والرغبة في أن يعيش وضعاً مختلفاً عن حياة العبودية المحضة»[٧٠].

بناء على ذلك، يصبح هيجل عند فوكوياما أكثر فهماً للديمقراطية والمجتمع المدني من مفكري الديمقراطية في العصر الحديث في الغرب، لوك وهوبز. «إنَّ هيجل يمنحنا فرصة لإعادة تفسير الديمقراطية الليبرالية الحديثة بتعابير تختلف بشكل محسوس عن تعابير التقليد الأنجلو ـ ساكسوني لليبرالية الذي ينبثق من هوبز ولوك»[٧١].

في الوقت الذي عرّف فيه لوك وهوبز المجتمع المدني بأنّه مجموعة التعاقدات التي تتيح للأفراد حرية التملك وخصوصية العيش التي تحمي الفرد من تدخل الآخرين بحياته ووصايتهم عليه، أدرك هيجل أنَّ المجتمع المدني الذي يصبو إليه الإنسان هو المجتمع الذي يعترف فيه كل إنسان بوجود الآخرين وتفردهم. «إنَّ الليبرالية الهيجيلية يمكن اعتبارها سعياً وراء الاعتراف العقلاني، أي الاعتراف على قاعدة شمولية يجري بحسبها الاعتراف بكرامة كل شخص بصفته كائناً إنسانياً حراً ومستقلاً من قبل الجميع»[٧٢].

٢ ـ الإنسان المعاصر في المجتمعات الليبرالية:

يحاول فوكوياما أن يبيّن أنَّ ما يجذب الإنسان المعاصر للعيش في

---

(٧٠) نفس المرجع: ص ١٩٤.
(٧١) نفس المرجع: ص ١٩٥.
(٧٢) نفس المرجع: ص ١٩٦.

المجتمعات الليبرالية الديمقراطية، هو تحقيق تلك المجتمعات للحلم الهيجيلي. إنَّ نجاح الليبرالية الديمقراطية يكمن في ما يحظى به الفرد من رفاهية مادية ورضى شخصي؛ من حيث إنَّه النظام الوحيد الذي تؤمن شروطه التفرد وتحقيق الذات. فالنظام الليبرالي الديمقراطي «يقيّمنا وفق إحساسنا بالقيمة الشخصية. لذلك فالجوانب الراغبة والتيموسية في نفوسنا تجد فيها في الوقت نفسه إرضاءً لها»(٧٣). كما أنَّه يجعل سلطة الدولة تنبثق من الحوار الوطني العام الذي يقيمه المواطنون في الدولة ويتفقون على أساسه على المعايير التي ستقوم عليها حياتهم كأمة واحدة. فعقلانية هذه الدولة الشاملة والمنسجمة هي أيضاً أكثر بداهة لأنَّها ترتكز بشكل واعٍ على قاعدة من المبادىء المفتوحة والمعلنة»(٧٤).

إنَّ الدولة الشمولية والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني لأنَّها مرضية كلياً للإنسان. هذا الموقف يستند إلى الإيمان بأولوية التيموس، أو رغبة الاعتراف، باعتباره الرغبة الإنسانية الأكثر عمقاً في تجذرها ولكونها الرغبة الأساسية.

وهكذا، قد يكون هيجل وكوجيف، برأي فوكوياما، «أنارا في العمق الشخصية الإنسانية أكثر من الفلاسفة الآخرين، أمثال: لوك وماركس اللذين لم يحسبا حساباً إلاَّ للرغبة والعقل»(٧٥).

غير أنَّ فوكوياما يشير إلى أنَّ مسألة الانتصار الكامل والنهائي تتطلب الانتباه إلى أمر هام جداً:

هناك سيرورة تاريخية خارجية وصل فيه التاريخ إلى ذروته كسيرورة بانتصار الليبرالية الديمقراطية. ولكن هناك أيضاً سيرورة تاريخية داخلية تجري

---

(٧٣) نفس المرجع: ص ١٩٦.
(٧٤) نفس المرجع: ص ١٩٧.
(٧٥) نفس المرجع: ص ٢٠٠.

في داخل المنظومة الليبرالية الديمقراطية ذاتها، والتي ما تزال تحتاج إلى وقت كي تبلغ ذروتها. إذ لم يدرك المجتمع الغربي بعد، أنّ خيار الديمقراطية الذي يأخذه الإنسان الغربي، ما هو إلاّ خيار سلطة يبغي من وراء التفرد، وليس إشباع الحاجات المادية فقط.

«إنّ الدولة الليبرالية تدخل في صراع مطول مع شعبها ذاته. إنّها تريد أن تمحو جميع الاختلافات، إلى حدود التناسق الكلي، بين الثقافات التقليدية المتصارعة المكونة لشعبها»(٧٦). بمعنى آخر، إنّ السبب الذي لم يجعل الديمقراطية الليبرالية شمولية، أو مستقرة بعد وصولها إلى الحكم، يكمن في نهاية الأمر في نقص التماثل بين الشعوب والدول... إنّ نجاح واستقرار الديمقراطية الليبرالية إذاً لا يتوقف أبداً على التطبيق الميكانيكي لمجموعة من القوانين والمبادىء الكلية فقط، بل يتطلب كذلك درجة معينة من التوافق بين الشعوب والدول»(٧٧).

إنّها بداية إدراك الليبرالية الديمقراطية بأنّها ما زالت في مراحل وعيها للذات. إنّه تاريخ صراع الليبرالية مع ذاتها، الذي أصبح أكثر إلحاحاً أكثر من أي وقت مضى.

لا يمكن للديمقراطية أن تدخل بسرعة من الباب الخلفي، ففي بعض جوانبها ينبغي أن تنبثق من القرار السياسي المصرّح به لصالح تأسسها»، أي أنّ الديمقراطية يجب أن تنبع من قرار سياسي واعٍ ومقصود بتأسيس الديمقراطية.

إن ديمقراطية ليبرالية مستقرة لا يمكن أن تظهر للوجود بدون وجود سياسيين عقلاء وفعالين يفهمون فن السياسة وقادرين على قلب الميول الغامضة للشعوب إلى مؤسسات سياسية دائمة(٧٨).

---

(٧٦) نفس المرجع: ص ٢٠٦.
(٧٧) نفس المرجع: ص ٢٠٩.
(٧٨) نفس المرجع: ص ٢١٢.

يقول نيتشه: «كل شعب يتكلم لغة الخير والشر الخاص به»، و«اخترع لنفسه لغة عاداته وحقوقه» التي لا تنعكس فقط في دستوره وقوانينه بل كذلك في العائلة، في نظام الطبقات، في العادات اليومية وفي أنماط الحياة المتبعة. إن مجال الدول هو مجال السياسي أي مجال الاختيار الواعي لنمط الحكم. أما مجال الشعوب فهو مجال الثقافة والمجتمع.

وهذا يعني أن أصل الشعوب ـ وكذلك الثقافات التي تنتج عنها ـ متضمن في المكونة «التيموسية» للنفس. بتعبير آخر، تولد الثقافة من القدرة على التقييم. إن «التيموس» هو مقرّ «القيم».

إن رغبة الاعتراف هي كذلك الموضع النفسي لشعورين شديدي القوة، هما الدين والقومية. أي أن تجذر هذين الشعورين في التيموس هو الذي يعطيهما هذا القدر من القوة ـ فالانفعالات «التيموسية» كالتعصب الديني والشعور القومي هي التي جعلت التاريخ يتقدم وسط الحروب والصراعات خلال عدة قرون. إن الأصول «التيموسية» للدين والقومية تفسر السبب الذي جعل الصراعات حول «القيم» يمكنها أن تغدو قاتلة أكثر من الصراعات حول المكاسب المادية أو الثروة[٧٩].

(٧٩) نفس المرجع: ص ٢٠٩.

الفصل الخامس

الليبرالية الجديدة وأيديولوجيا «نهاية التاريخ»
- قناع فوكوياما الخفي -

لننزع الآن القناع الذي يخفي الوجه الحقيقي لخطاب «نهاية التاريخ»، والذي يحاول فوكوياما أن يمرره لشعوب العالم.

ربما يكون هيجل هو أفضل من قدّم صياغة نظرية لمعنى «نهاية التاريخ»، إذ يمكن للتاريخ أن ينتهي، بعد أن يأخذ تجسيده الأخير، ممثلاً بالثورة الفرنسية. إنّه المطلق الذي تحقق في أحداث الثورة الفرنسية. فالإلهي قد تصالح مع الواقع، أو أنّ العقلاني والواقعي قد تطابقا إلى حدود التماهي. يصدر تحقق العقل عن مسار الوقائع التاريخية، والتي تشكل الثورة الفرنسية تجسيداً لها. ولهذا فإنّ الدولة الثورية تمثل الديالكتيك الرمزي للحرية، والمساواة، والأخوة. تؤكد هذه المبادىء الثلاث الدولة ككلية متجانسة، لا تتناقض فيها ولا اضطرابات. في هذه الدولة يحقق الفرد ذاتيته كاملة وحرة. إنّها الحالة التي تخبر عن «نهاية التاريخ».

I ـ مركزية الغرب:

على الرغم من أنّ هيجل يتحدث عن التاريخ الكوني وكونية التقدم الإنساني، فإنّ هذا التاريخ، في كونيته وتقدمه، يتحدد بالزمن الأوروبي، كما لو كان التاريخ الأوروبي هو التاريخ الإنساني الحقيقي، وما عداه، من

الأزمنة الإنسانية المختلفة، أزمنة تقوم في زمن ما قبل ـ التاريخ الإنساني الحقيقي. إنَّ الأوروبيين ـ كقادة للثورة العالمية ـ بعد أن ألقوا وراء ظهورهم أسوأ مظاهر الاستعمار، فإنَّهم حملوا «المبادىء والمثل الخاصة بالحرية والتنوير والعقل في أوروبا، أولاً إلى أمريكا، ثم بعد ذلك إلى آسيا وإفريقيا»[1].

ينقسم التاريخ، في هذا التصوُّر، إلى تاريخ جوهري (أوروبي) وإلى تاريخ تابع. يتكشف «التاريخ العالمي» كتاريخ أساس، يحدد دلالة التواريخ الإنسانية التي سبقته. فأزمنة «ما قبل التاريخ العالمي» تنتمي إلى ما قبل التاريخ الإنساني، و«التاريخ العالمي» هو بداية حقيقية للتاريخ.

تحمل المركزية الأوروبية عنصرين أساسيين، هما: أيديولوجيا الانتصار وأيديولوجيا الخلاص. أيديولوجيا الانتصار تعلن انتصار الغرب على ما عداه، وأيديولوجيا الخلاص تعلن عن انتصار الخير على الشر، وعن دور «الرجل الأبيض» في قيادة العالم.

تمثل فكرة «نهاية التاريخ» تأكيد السيطرة الغربية عالمياً وتهميش المناهض لها. وإذا كان هيجل قد أنهى التاريخ وهو يتأمل نابليون فوق صهوة جواده، ينقل الثورة الفرنسية إلى عموم أوروبا، فإنَّ كوجيف لا يكتفي بتأمل الأفكار الفلسفية، بل يتطلع إلى السلطة السياسية التي تحتاج إلى فلسفة ملائمة، وهو ما سيفعله فوكوياما.

لقد أعطى الغرب أفكار عصر التنوير، في تناقضاتها المتعددة، مثلما أنتج نزعات تقول بـ«أفول الغرب». وتعطي كتابات شبنجلر وتوينبي أمثلة على التشكك في «الحقيقة الأوروبية»[2].

---

(١) باومر فرانكلين: الفكر الأوروبي الحديث ـ ترجمة أحمد محمود ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة ١٩٨٨ ـ الجزء الثاني ـ ص ١٣٠.

(٢) دراج فيصل: النظام الدولي الجديد وأيديولوجية «نهاية التاريخ» ـ الطريق ـ بيروت ١٩٩٥ ـ عدد: ٤ ـ ص .

ويعلن نيتشه عن «موت الإله»، وهو يقصد ذلك **الإنسان ـ الإله الآخر** الذي نصبتّه الحداثة ليمارس سيطرته على العالم. إذ لم يكن الشغل الشاغل للفكر النيتشوي التصدي للإله المفارق ـ الذي انهارت دولته منذ التنور ـ ولكنه كان يتوجه إلى الإله الآخر البديل، الذي تقمصه إنسان الغرب الأبيض، منشئاً بذلك التاريخ، ويعكس عليه طموحاته وفتوحاته التي التصقت كلها بشرط توليدي واحتكاري هو التقنية. فالتنوير الذي أنزل فكرة الذات من مفارقتها الإلهية ومنحها للإنسان، اعتبر أنَّ التاريخ إنَّما ينطلق بمولد **الإنسان العلماني الجديد**.

كان نيتشه هو المتصدي الأول لتلك الذات الكلية التي نادت بها الحداثة تحت اسم: الإنسان كجوهر مطلق، كإله آخر يحقق الفردوس على الأرض. وباسم هذه الذات المطلقة خاض الغرب كله فتوحاته ضد الطبيعة (الإنسان كمالك للطبيعة)، وضد الإنسان الآخر. «إنَّ الرغبة في تأكيد الذات، الإنسان ـ الإله كانت تأتي دائماً في قاعدة العنف الفردي والجماعي. وكأنَّ نتاجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب وشرعنتها»[٣].

II ـ المشروع التيموسي:

ينطلق فوكوياما من مقولة أنَّ التاريخ خط حركي، والأحداث تتلاحق فيه بحيث يبدو كأنَّها تصنع كمالاً ما. وهذا الكمال سيعني نهاية التاريخ.

أمَّا المحرك الأساسي للأحداث فإنَّ فوكوياما يعتقد أنَّه **التيموس**، ذلك الجزء الراغب من النفس والطامح إلى تأكيد الذات، وانتزاع اعتراف الآخرين بها.

لقد اعتقد فوكوياما أنَّ هيجل تبنى هذا التيموس معزولاً عن بقية قوى

---

(٣) فوكوياما: المرجع السابق ـ ص ١٩.

النفس، وخاصة منها الوعي. واعتبره الهدف الأخير الذي يربط المسار النهائي للكينونة بنظام سياسي اقتصادي معين هو الرأسمالية الراهنة، باعتبارها أعلى تجسيد للرغبة التيموسية.

فهو في الوقت الذي يؤكّد التيموس كماهية ثابتة الإنسان ـ بصرف النظر عن العقل اللوغوس، يفرغ من تحديده كمحرك للتاريخ، فيعزو إليه مبدأ الصراع الفردي والجماعي من أجل الاعتراف وتأكيد الذات؛ لكنه في الوقت نفسه يرى فيه الأساس الحيوي القابل لبناء الديمقراطية، وذلك بفضل نظام اجتماعي سياسي، يتمثل بالليبرالية.

ما يريد أن يثبته فوكوياما هو «أنَّ الليبرالية لا يحركها فحسب المبدأ الاقتصادي»، وإنَّما «الرغبة في تأكيد الذات، واعتراف الآخرين بها». إنَّ كل الجهد الذي يحاول فوكوياما أن يستخدمه هو أنَّ «نهاية التاريخ» ترتبط بالنظام الليبرالي الأمريكي. ويعطي أمثلة على أنَّ التيموسية المظفرة هي التي أسقطت النظام الشيوعي عند شعوبه نفسياً قبل أن يتساقط من تلقاء ذاته عملياً. فإنَّ انفكاك المجتمع عن الأيديولوجيا السابقة عندما لا يرى فيها مجالاً لتحقيق ذاته وطموحاته، كان أهم من العامل الاقتصادي والسياسي. فالشيوعية، تكون ناقصة ما دامت لا تأخذ في الاعتبار الجانب «التيموسي» في النفس[٤].

وحين يبشر فوكوياما بالوصول إلى «ما بعد التاريخ»، فإنَّه يقسم العالم إلى عالمين: أحدهما لا يزال أسير التاريخ (البربري والبدائي، والأصولي...)، ويصعب تحرره منه أو يكاد يصير ميؤوساً منه، والآخر قد أنجز رحلة التاريخ كلها، وفك أساره من حتميته الصارمة (الأوروبي الليبرالي...). يفرض نفسه كسيد العالم، وعلى الجميع الاعتراف به، بتفوقه واكتماله.

يحاول هذا التقسيم، الذي يتخفى تحت الأقنعة المعرفية، تأسيس

(٤) نفس المرجع: ص ٧١.

قطيعة صارمة في صميم الكيان الإنساني؛ تخرج بقية العالم من تصنيف البشر القادرين على فرض الاعتراف بهم، مما يبرر بالتالي حرمان هؤلاء البشر الفاشلين في المعركة التيموسية، من إمكانية تخطي الدورة التاريخية، والوصول إلى حالة التطابق بين المثل والواقع؛ تلك الحالة التي تغدو استثناءً تمييزياً أعلى لا يناله إلاّ أولئك المعدّون، سلفاً، لكسر الحلقة التاريخية وبلوغ الكمال الأخير.

هذه النخبوية الجديدة تريد أن تستند إلى ذات المبدأ المحرك للتاريخ، الذي تدّعي تبرأ منه، ألاّ وهو استبداد العنف العاري عينه.

تأتي قسمة العالم إلى من هو منه داخل التاريخ، ومن تخطاه وأكمل تحقيبه، فمن سوف يوصف بعد نهاية التاريخ من الشعوب، سوف يكون مصيره إلى مكب التاريخ. ولذا، فإنّ معظم البشرية سوف تظل قابعة في مرحلة ما قبل التاريخ. أمّا ما بعده فهو يخصُّ مستقبل الإنسان الذي حقق تطابق طبيعته ما بين مفهومها وواقعها. فالفوز بالتاريخ (الحقيقي) هو من نصيب الاعترافيين الذين استطاعوا أن يفرضوا قانونهم على العاجزين ـ وهم الأكثرية[5].

فالنظرية التيموسية تخطو، بهذا المفهوم، إلى أطروحة هوبز الأصلية؛ إنّها انتصار لفكره: ذئبية الإنسان.

ما يبشر به فوكوياما هو مشروع التقسيم الجيوسياسي تحت القناع الفلسفي المستعار (من أفلاطون وهيجل ونيتشه)، تقسيم الإنسانية بحسب فرز الثقافات إلى ما يمت رجعياً إلى التاريخ، وإلى ما تقدم منها نحو ما بعد التاريخ. لقد أراد أن يدعم «النظام العالمي الجديد»، التي تبشر به أمريكا، بالوثيقة الفكرية التي خيل إليه أنّها تؤسس شبكة التنظير القادم، لعصر ما بعد نهاية التاريخ[6].

---

(٥) نفس المرجع: ص ١٣.

(٦) نفس المرجع: ص ١٧.

لقد استخدم فوكوياما رغبة الاعتراف (الميغالوتيما) بمعزل عن رديفتها (الإيزوتيميا) أي الرغبة في المساواة مع الآخرين. ولم يستطع أن يقيم توازناً مفهومياً بين تحقق الذات واحترام الآخر. فالرغبة في تأكيد الذات وحدها دون كلمة العقل كانت تأتي دائماً في قاعدة العنف الفردي والجماعي. وكان نتاجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والعنصرية.

ماذا يجدي أن يعاد تأكيد حتمية الرأسمالية كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية، باعتماد مبدأ العنف مغلفاً بتقسيم جيو ـ تيموسي يميز بين عالم حكم عليه بالأسر داخل التاريخ، وعالم آخر خرج من حلقة التاريخ، وحق له واستحق التمتع بكمالات الرغبة والوعي معاً.

لذا، فإنَّ استخدام «نهاية التاريخ» تعتبر كأعلى تركيب تراكمي لفلسفة التمييز والإقصاء التي حكمت المشروع الثقافي الغربي[٧].

هذا التقسيم المفهومي يريد تكريس الفصل النهائي بين إنسانيتين: فصل يتضمن يأساً من معظم الإنسانية، من كل «بقية العالم» التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبق لها سوى الركون إلى مكبّه. ويتضمن بالمقابل عزل النخبوية في عرش خارج العالم، ولكن يقع في سمته الأعلى. أما العلاقة بينهما فهي مبدأ الإخضاع بالقوة فقط.

فالموعودون بجنة «نهاية التاريخ» هم القبيلة البيضاء الشقراء وحدها، أما الآخرون معظم الإنسانية فهم سكان الجحيم (التاريخي) المحكومين أبدياً بمصيرهم[٨].

هل بلغنا حقيقة نهاية التاريخ؟ هل يوجد في البشرية تناقضات أساسية لا يمكن حلها في إطار الليبرالية الحديثة؟.

---

(٧) نفس المرجع: ص ١٩.

(٨) نفس المرجع: ص ١٩.

III ـ تحديات الليبرالية:

لقد عرفت الليبرالية، خلال القرن العشرين، تحديين كبيرين، تحدي الفاشية وتحدي الشيوعية. فالتحدي الأول كان يرى تناقضات رئيسية مرتبطة بالمجتمعات الليبرالية، ولا يمكن حلها إلاّ بوساطة دولة قوية تعيد بناء «شعب» جديد مرتكز على العصبية القومية.

لقد قضي على الفاشية كأيديولوجيا بواسطة الحرب العالمية الثانية. لقد بدا للكثيرين بعد الحرب أنَّ الفاشية كانت محكومة بالتدمير الذاتي. إذ اتضح أنَّ العصبية القومية التوسعية التي تحمل صراعات لا تنتهي تقود إلى انهيارات عسكرية مدمرة، مما أفقدها أي جاذبية.

والتحدي الأيديولوجي الآخر الذي أطلق كحل بديل لليبرالية، هو الشيوعية لقد أكد ماركس على أنَّ المجتمع الليبرالي يحوي تناقضاً رئيسياً لا يمكن حله في الإطار الليبرالي وهو التناقض بين الرأسمال والعمل. ولكن، فإنَّ المسألة الطبقية قد حلت في الغرب، كما أشار إلى ذلك كوجيف.

بعد تراجع الصراع الطبقي، لم تعد الشيوعية تمارس هذا الجذب في العالم الغربي المتطور. فالمناخ الفكري الذي يجعل الأفراد المستنيرين في المجتمع المعاصر لم يعودوا يعتقدون أن نمط الحياة البرجوازي هو شيء يجب بالضرورة تجاوزه.

لقد لاحظنا في الفترة الأخيرة صعوداً قوياً للأصولية الدينية وجرى الاعتقاد أنَّ التجدُّد الديني يشهد على الاستياء العميق الذي نشأ من الفراغ الروحي لمجتمعات الاستهلاك الليبرالية.

فالإسلام، في العالم المعاصر، يشكل نظاماً أيديولوجياً متماسكاً، وله نظامه الأخلاقي الخاص وعقيدته الخاصة في العدالة السياسية والاجتماعية. فدعوة الإسلام هي ذات طابع شمولي وهي تتوجه إلى جميع الناس كبشر.

وبالرغم من القوة التي أبداها الإسلام في تجدده الحالي، إلاَّ أنَّ هذه

العقيدة لا تجذب غير المسلمين بحيث من الصعب أن نتصور أنَّ هذه الحركة يمكنها أن تكتسب أهمية ودلالة عالميتين. ويعود جزء من سبب التجدد الأصولي الراهن إلى قوة التهديد الذي تمارسه قيم الغرب الليبرالي على المجتمعات الإسلامية التقليدية(٩).

كل الحروب والثورات التي اندلعت قد جرت باسم أيديولوجيات تعتبر نفسها أكثر تقدماً من الليبرالية، لكن هذه الادعاءات جرى دحضها، في نهاية المطاف، من قبل التاريخ. إلاَّ أنَّها أسهمت بتوسع «الدولة العالمية المنسجمة» التي أصبحت تستطيع أن تمارس تأثيراً مهماً في الطابع العام للعلاقات الدولية.

لذا، فإنَّ الديمقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي الوحيد المتماسك الذي يربط مناطق وثقافات مختلفة في جميع أنحاء العالم.

وهكذا، أنَّ الديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل «منتهى التطوُّر الأيديولوجي للإنسانية» و«الشكل النهائي لأي حكم إنساني»؛ ذلك، لأنَّ الناس يملكون جانباً «تيموسياً» يتمثل في النضال ضد العبودية والتسلط، كما يتمثل في احترامهم لذواتهم، وذلك يدفعهم لتفضيل الحكم الديمقراطي الذي يعترف باستقلاليتهم أفراداً أحراراً.

من هذه الزاوية، فالديمقراطية الليبرالية تمثل «نهاية التاريخ»(١٠).

نظرية فوكوياما، إذاً، هي قراءة تاريخ المجتمع والفكر الغربيين من منظور الجدلية الهيجيلية للوصول إلى أننا نعيش بعد نهاية الماركسية اكتمال حركة الحداثة، من حيث هي مطلق متحقق في النموذج الليبرالي بقيمه الرأسمالية والديمقراطية(١١).

---

(٩) نفس المرجع: ص ٧١.
(١٠) نفس المرجع: ص ٢٣.
(١١) نفس المرجع: ص ٢٥.

لكن أيديولوجيا العولمة لا ترضي التطلعات البشرية الدفينة الأكثر عمقاً، ولا توفر عناصر الأمل التي تلازم الرؤى الجماعية لضبط العالم وتغييره.

ولذا، فإنّ انفجار خطاب الخصوصيات الثقافية والعودة للأصوليات الدينية هو انعكاس للتحديات الثقافية المجتمعية التي تطرحها ديتامية العولمة. من هنا الحديث عن «صراع الحضارات» الذي ارتبط بنظرية المفكر «هانتنغتون» التي شاعت على نطاق واسع.

من المفارقات المثيرة، أنه في الوقت الذي ينتفي فيه خطر حرب عالمية جديدة ويتعاظم الأمل بحالة من السلم الدولي الشامل، تتزايد الحروب المدمرة في أكثر من منطقة من العالم، وتواكبها حركة عنف شامل، طارحة عدة إشكالات عصيّة. فلم تعد الحروب المعاصرة تؤدي إلى توحيد الدول، بل إلى تفككها. يمكن القول إن الحقبة الحالية تنذر بأخطار أكثر حدة، باعتبار أن مصدر الخطر يكمن في خطوط التصدع والانشقاق التي تهدد وحدة الكيانات الوطنية في أغلب مناطق العالم.

فيما يميز النظام الكوني عن النظام العالمي، هو تجاوزه للاعتبارات السياسية، واختراقه لشتى المجالات بما فيها المعطيات الثقافية.

إذا كان فوكوياما يعلن بأن العالم قد وصل إلى الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة، فإن هانتنغتون يعلن عن تصاعد الصراع بين الحضارات، فهل أن أحداث ١١ سبتمبر رجحت من مقولة «هانتنغتون» على مقولة «فوكوياما»؟



الفصل السادس

هانتنغتون: صدام الحضارات

*** تمهيد:**

تزايدت في السنوات الأخيرة وتيرة الحديث عن «صراع الثقافات» في وقت ظهرت فيه بوادر صراعات قومية ودينية متعددة في مناطق مختلفة من العالم، كما انبثقت فيها هواجس الحروب الدينية، والتي تمَّ ربطها بـ«الصحوة الدينية» التي غالباً ما تحصر في عنف المجموعات المتطرفة. وقد ارتبطت أطروحة «صراع الثقافات» بمقالة المفكر «هانتنغتون» Huntington التي حملت عنوان «صدام الحضارات» ـ ١٩٩٦.

١ ـ الثقافة/ الحضارة:

الثقافة Culture هي مجموع جوانب الفضاء التواصلي البشري. أي بإدراك البشر لواقعهم والدلالة التي يسندونها له، والمشاريع التي يتبنونها لتغييره وتحريره، بالإضافة إلى أنماط العلاقات التي يقيمونها في ما بينهم. فيدخل في هذا التحديد كل ما يمس الجوانب العقائدية والمعرفية والسلوكية.

كما يمثل الدين العنصر المحوري في الثقافات، بأبعادها المختلفة[1]. إنَّ الثقافة بمعناها الأعم هي صناعة الحياة وتشكيل العالم.

ومن الإشكاليات الرئيسية التي يطرحها تعريف «الثقافة» علاقتها بمقولة «الحضارة». **الحضارة Civilisation** تتعلق بأسباب العيش ووسائله وأساليبه، بقدر ما ترتبط بأنماط الإنتاج أو بأنظمة الاتصال ومنظومات التواصل، كما تتجلى بشكل خاص في الأدوات والتقنيات أو في المنتوجات... في حين الثقافة تتعلق بمنظومة القيم أو بعناوين الوجود، كما تتجلى في العقائد والفلسفات أو في الفنون والآداب...[2].

٢ ـ الأنـا/ الآخـر:

إنَّ العامل الثقافي شكل دوماً عنصراً محدداً في النظرة للآخر، وترتيب الصلة به.

من التعارضات التي تجدر مراجعتها ثنائية الواقع والمتخيل التي تحتاج إلى قراءة لإعادة صوغ العلاقة بين الأنا والآخر على نحو يتيح تجاوز التضاد بين طرفي المعادلة: إذ كل واقع نتصوره هو متخيل بشكل من الأشكال، كما أنَّ كل تصوُّر هو إعادة توليف لعناصر الواقع تتغير معه مشهد العالم. فلا مناص من التخيل الذي يعيد تشكيل الواقع بقدر ما يملك وقائعيته. فالمرء قد ينشيء عوالم بما يخلقه من الوقائع أكثر مما يعرف الواقع على حقيقته. وهكذا يرى إلى الآخر عبر أوهام العقل ووساوس اللاوعي أو عبر هوامات الرغبة وهيمنة القوة.

لذا، نجد الفرد يقيم علاقته بغيره عبر مرايا مقعرة أو محدّبة على سبيل

(١) ولد أباه السيد: اتجاهات العولمة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠١ ـ ص ٨٦.

(٢) حرب علي: العالم ومأزقه ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠٢ ـ ص ٦٢.

التجميل أو التقبيح أو التضخيم والتهويل. وذلك بحسب ما يحب أو يكره. وهكذا يصنع الواحد منّا للآخر صوراً أو نماذج مشحونة بالمشاعر والدوافع بقدر ما هي ملغمّة بالمخاوف والمطامع أو منسوجة من الخرافات والتهويمات، فيرى فيه المثال أو الملاك، أو لا يرى فيه سوى الشيطان[٣]...

عندما يحس المرء بأنّ الآخر متفوق وأعلى، أحياناً لسبب استيهامي، فإنّ الغيرة تطرح مسألة يصعب استيعابها واستدماجها، ويمكنها أن تكون هدامة. إنّ الغضب تجاه الآخر يثير الرغبة في تحطيمه وتصفيته.

إنّ قسمة العالم إلى قسمين، الجيد والرديء، هي في صميم فكر المتعصب. فالمتعصب هو ذاته «جيد»، بينما يجري إضفاء الشر على الآخر، العدو الذي يرغم على خوض معركة دائمة معه لكي يصون نفسه. وستكون هذه المعركة حادة بقدر ما سيضع في الآخر الأجزاء الرديئة، غير المرغوب فيها، من شخصيته بالذات. وهنا يكون البحث عن «الدور المظنون» - «كبش الفداء»، الذي هو بمثابة هدف بديل يوجه إليه الأشخاص عدوانيتهم.

I ـ اطروحة صدام الحضارات: (الأسس والمرتكزات):

ينطلق هانتنغتون في نظريته «صدام الحضارات» من فرضية رئيسية مفادها أنّ «البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة، سوف يكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة». إنّ المصدر الأساسي للنزاعات في العالم لم يعد يتحدد بالعوامل الاقتصادية أو الأيديولوجية، وإنّما بالمعايير الثقافية: فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدراً ثقافياً، وستظل الدول والأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسة العالمية، ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة. وسيسيطر

---

(٣) نفس المرجع: ص ٦٥ ـ ٦٦.

الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أنَّ الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل[٤].

بعد أنْ يفندّ جميع النماذج التي قدمت للسياسة العالمية بعد نهاية الحرب الباردة، يقدم هانتنغتون نموذجه القائم على تقسيم العالم إلى حضارات. ويتنبأ بالصراعات المستقبلية، ويقدم الخطوط الهادية لصانعي السياسة.

تبعاً لهذا النموذج، ولتعريفه للحضارة على أنها «أعلى تجمع ثقافي للناس وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب»[٥]، يعتبر هانتنغتون (على الرغم من إقراره بتداخل وامتزاج الحضارات، إلاّ أنّه يخلص إلى تأكيد أنّها خطوط فصل جذرية بين الهويات المتمايزة)، إنَّ الحضارات الرئيسية المعاصرة هي سبع أو ثمان حضارات هي: الغربية، والكونفوشيوسية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية. ويرى أنَّ مشهد الصراع الثقافي المرتقب سيكون على خطوط التصدع بين هذه الحضارات المتمايزة.

١ ـ أسباب الصدام الحضاري:

أما أسباب التصادم الحضاري المرتقب فهي:

- طبيعة الفروق الجوهرية بين الحضارات من حيث التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، وعلى الأخص الدين؛ وهي اختلافات لها جذورها التاريخية البعيدة (يعتبر الدين من السمات الأساسية المحددة للحضارات).
- تزايد التفاعلات بين الشعوب المختلفة في عالم يزداد تقارباً، مما ينجز عنه وعي الحضارات بتميزها وتفردها.

---

(٤) هانتنغتون: صاموئيل: صدام الحضارات ـ مركز الدراسات ـ بيروت ١٩٩٥ ـ ص ١٤.

(٥) نفس المرجع: ص ١٨.

- انعكاسات مسار التحديث الاقتصادي والاجتماعي على الهويات المحلية مما يولد هاجس تحصين الهوية الثقافية ضد الاختراق الأجنبي (الحركات الأصولية).
- الطابع المزدوج للغرب، الذي يمثل نموذجاً للاحتذاء وخصماً يتوجب الانكفاء عن قيمه ومسلكياته الاجتماعية والثقافية.
- استحالة القضاء على الفوارق الثقافية وتقديم التسويات المعهودة في المجالات الاقتصادية السياسية.
- تزايد النزعة الإقليمية الاقتصادية، وتحولها إلى نمط تكتل ثقافي.

يعتبر هانتنغتون أنَّ مفهوم «الحضارة العالمية» السائد في نهاية القرن العشرين، يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية، تماماً كما سادت، في القرن التاسع عشر، فكره «عبء» «الرجل الأبيض» لتساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية: فما يراه الغرب عالمياً أو كونياً، يراه غير الغربيين «غربياً»، وما يرحّب به الغربيون كتكامل كوني حميد مثل انتشار الإعلام على مستوى العالم، يستنكره غير الغربيين كاستعمار غربي شائن، وبقدر ما يرى غير الغربيين العالم وحدة واحدة، يرونه خطراً.

إنَّ الغرب سيبقى أقوى الحضارات في العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين.

٢ ـ الصحوة الدينية:

يركز هانتنغتون على احتمالات الصدام بين الإسلام والغرب، مستعرضاً تاريخ العداء بين الحضارتين المستمر منذ ١٣٠٠ سنة، بدءاً بالحروب الصليبية، مروراً بالحروب العثمانية ـ الأوروبية، انتهاء بالاستعمار وإرهاب «المجموعات الأصولية». وهذا التفاعل العسكري الذي يمتد عمره قروناً بين

الغرب والإسلام ليس من المرجح أن ينحسر، بل قد يصبح أكثر خطراً[٦].

أمّا عن الصحوة الدينية فلم يعد التوجه هو تكييف الدين مع العلمانية، وإنّما التحوُّل عن الحداثة. ولم يعد الهدف هو تحديث الإسلام، وإنّما «أسلمة» الحداثة.

وصحوة الأديان، غير الغربية، هي أقوى مظاهر معاداة التغريب، وهي ليست رفضاً للحداثة، بل هي رفض للغرب وللثقافة العلمانية. إنَّها رفض لما يطلق عليه «التسمم بالغرب» الذي يصيب المجتمعات غير الغربية، وهي إعلان استقلال ثقافي عن الغرب. «سنكون حديثين ولكننا لن نكون أنتم»[٧].

ويرجع هانتنغتون أسباب المواجهة الحتمية بين الحضارتين الإسلامية والغربية إلى عدة عوامل أساسية أهمها:

- الزيادة الديموغرافية الهائلة لنسبة المسلمين في العالم.
- الصحوة الإسلامية ومظاهر رفض الثقافة الغربية.
- زيادة النفوذ العسكري والثقافي الغربي في العالم الإسلامي.
- نهاية الشيوعية وانتفاء الخطر السوفياتي.

إنَّ «العودة للدين» ترمز لدى الأوساط العامة إلى الحاجة إلى **تأكيد الذات وتحصين الهوية**.

ويتوقع هانتغتون النزاع الأكثر خطورة هو بين الحضارة الغربية ـ المسيحية والتحالف الإسلامي ـ الكونفوشيوسي الذي ظهر «لتحدي المصالح والقيم والقوة الغربية» و«سيهدد مصالح وأمن الغرب»[٨].

---

(٦) نفس المرجع: ص ٢٥.
(٧) نفس المرجع: ص ١٦٨.
(٨) نفس المرجع: ص ٣٨ ـ ٣٩.

إنّ الإحياء الثقافي الإسلامي والآسيوي (الكونفوشيوسية) يترافق بالإعلان عن تفوق هاتين الثقافتين على ثقافة الغرب. ولهذا اعتبر هانتنغتون هاتين «الثقافتين طرفين أساسيين في صراع الحضارات المقبل.

٣ ـ حضارات التحدي:

يكمن التحدي في النمو الاقتصادي بالنسبة لآسيا وفي التعبئة الاجتماعية والنمو السكاني بالنسبة للإسلام. فمن المرجع أن تشهد السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، حسب هانتنغتون، صحوة مستمرة في القوة والثقافة غير الغربية، وفي الصراع بين شعوب الحضارات غير الغربية والحضارات الغربية، وبين بعضها البعض، وبالتالي من المرجح أن تنشأ أخطر الصراعات في المستقبل نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني[٩].

ويرى هانتنغتون أنّ الغرب سوف يحاول الحفاظ على تفوقه وفرض قيمه المتمثلة بالليبرالية الاقتصادية تحت شعار الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبهدف الحفاظ على مصالح «المجتمع الدولي» التي هي مصالحه قبل كل شيء. أمّا حضارات التحدي، أي الإسلام والصين، فسوف تواصل مقاومتها وحتى التمسك بتفوق قيمها على قيم الغرب، بالإضافة إلى تعارض المصالح بينها وبين الغرب، وبالتالي فمن المرجح أن تكون علاقات الغرب بالإسلام والصين متوترة على نحو ثابت، وعدائية جداً في معظم الأحوال[١٠]. أمّا «حضارات التأرجح» (روسيا واليابان والهند) ستتأرجح علاقاتها مع الحضارات الأخرى (الغرب، الإسلام والصين).

بالرغم من أنّ الحضارتين الإسلامية والصينية تختلفان في الأساس من

---

(٩) نفس المرجع: ص ٢٩٣.

(١٠) نفس المرجع: ص ٢٩٥.

ناحية الدين والثقافة والبنية الاجتماعية والتقاليد وأساليب الحياة، ولكن في السياسة العدو المشترك يخلق مصلحة مشتركة؛ ولذا، ترى هذه المجتمعات الغرب عدواً لها، ولذلك لديها سبب للتعاون ضده.

أما قضايا الخلاف بين الغرب والحضارات الأخرى، فهي في رأي هانتنغتون ثلاث:

- قضية انتشار أسلحة الدمار الشامل ومحاول الغرب على تفوقه في هذا المجال ومنع المجتمعات الأخرى من الحصول على هذا النوع من الأسلحة.
- قضية حقوق الإنسان والديمقراطية؛ إذ يعمل الغرب على تنمية قيمه ومؤسساته السياسية والضغط على المجتمعات الأخرى لتبني الأسلوب الغربي.
- قضية الهجرة واللجوء؛ يسعى الغرب إلى تقييد الهجرة إليه بهدف حماية التمسك الثقافي والاجتماعي والإثني لمجتمعاته.

إنَّ قدرة الغرب على متابعة استراتيجيته سوف تحددها طبيعة ومدى صراعاته مع حضارات التحدي من جانب، ومدى قدرته على التوحد مع حضارات التأرجح وتطوير المصالح المشتركة معها من جانب آخر.

٤ ـ الصراع بين الإسلام والغرب:

يعتبر هانتنغتون أنَّ «أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول: إنَّ العلاقات بين الإسلام والمسيحية سواء الأرثوذكسية أو الغربية، كانت عاصفة غالباً»[١١]. إنَّ صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة، إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين

---

(١١) نفس المرجع: ص ٣٣٨.

المسيحية والإسلام[١٢]. الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك، وقد فعل ذلك مرتين: فالفتوحات العربية الإسلامية والحملات الصليبية وتوسع الإمبراطورية العثمانية وإطلاق رصاصة الرحمة من قبل فرنسا وبريطانيا على «الرجل المريض» كلها صور عن الصراع بين الإسلام والمسيحية، حسب هانتغتون.

أمّا عن أسباب الصراع بين الإسلام والمسيحية فتنبع ليس فقط عن اختلاف الديانتين، وإنّما أيضاً من أوجه التشابه بينهما. إنَّ كلتا الديانتين توحيديتان، وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية: «نحن» و«هم»، وكلاهما دين تبشيري... الإسلام انتشر منذ البداية بالفتح، والمسيحية كانت تفعل نفس الشيء عند وجود الفرصة. مفهوما «الجهاد» و«الصليب» المتوازيان لا يشبهان بعضهما الآخر فقط وإنّما يميزان العقيدتين عن الأديان العالمية الأخرى[١٣].

فالقلق الغربي إزاء الخطر الإسلامي، حسب هانتنغتون، له مبررات عديدة: الغربيون ينظرون إلى الإسلام كمصدر للانتشار النووي والإرهاب، وإلى المسلمين كمهاجرين غير مرغوب فيهم في أوروبا... وهذه المخاوف تشترك فيها الجماهير والقادة معاً[١٤].

ويختتم هانتنغتون قوله: المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضآلة قوته. المشكلة المهمة بالنسبة للإسلام هي الغرب: حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بعالمية ثقافته، ويعتقد أنَّ قوته المتفوقة إذا كانت متدهورة، فإنَّها تفرض عليه التزاماً بنشر هذه الثقافة في العالم. هذه هي المكونات الأساسية التي تغذي الصراع بين الإسلام والغرب[١٥].

---

(١٢) نفس المرجع: ص ٣٣٨.
(١٣) نفس المرجع: ص ٣٤٠.
(١٤) نفس المرجع: ص ٣٤٨.
(١٥) نفس المرجع: ص ٣٥٢.

فالنخب الإسلامية تنزع إلى قبول المنتوجات المادية للحضارة الغربية، بدون مضمونها الثقافي، ولا قيمها المرتبطة بها. إنَّ قيم الحداثة والعقلانية النقدية والفردية مناقضة لقيم الإسلام. وهكذا نلاحظ الميل إلى تأكيد «الخطر الإسلامي» استجابة لأحد المرتكزات العميقة للعقل الغربي.

ولا شك أنَّ العالم شهد عودة متزايدة للقيم الدينية تمت أحياناً في شكل ثقافي وطقوسي، واكتست في بعض الحالات طابعاً عنيفاً.

٥ ـ الصراع بين الغرب والصين:

تشهد الصين نمواً اقتصادياً متزايداً، تسعى لتعزيز نفوذها في آسيا. وتحاول أمريكا تقسيم الصين إقليمياً وتخريبها سياسياً وتحتويها استراتيجياً وتحبطها اقتصادياً[١٦]. لذلك، يرى الغرب إنَّ انبثاق الصين كقوة مسيطرة من شرق آسيا لو استمر، فإنّه يشكل تحدياً للمصلحة الأمريكية[١٧].

يرّد هامنتنغتون أسباب الصراع إلى خلافات عميقة بين الثقافتين الصينية والأمريكية: الصين غير مستعدة لقبول زعامة أو هيمنة أمريكية في العالم، والولايات المتحدة غير مستعدة لقبول زعامة أو هيمنة صينية في آسيا[١٨]. ويطرح هانتنغتون مجموعة من الخيارات:

- على أمريكا استخدام اليابان كحليف استراتيجي.
- احتواء الصين بانتظار التحولات الديمقراطية الداخلية.
- تعزيز التواجد الأمريكي في آسيا ومقاومة توسع النفوذ الصيني.

يحذّر هانتنغتون من احتمال قيام تحالف صيني ـ ياباني لمواجهة الهيمنة الأمريكية. أمّا التحالف الأكثر خطورة فهو التحالف الصيني ـ

---

(١٦) نفس المرجع: ص ٣٦١.

(١٧) نفس المرجع: ص ٣٧١.

(١٨) نفس المرجع: ص ٣٧٠.

الإسلامي القائم على معارضة هيمنة الغرب، تحالف محوره السلاح (الصيني) مقابل النفط (الإسلامي)، أي تحالف القوة والثروة.

٦ ـ استراتيجية الرعب: لعبة تحالف القوى:

الحرب في أفغانستان هي اختبار لميدان المعارك المقبلة، وفرصة «للاقتراب من الصين من الغرب».

يعتقد هانتنغتون إنَّ الحرب الأمريكية ـ الصينية هي الحرب العالمية الثالثة. حيث ستقود ثقة الصين إلى فرض سيطرته على كامل بحر الصين. ستقاوم فيتنام هذه السيطرة وستطلب تدخل أمريكا. يوجّه الصينيون ضربات جوية للقوة الأمريكية. تحظر اليابان استخدام القواعد الأمريكية على أراضيها ضد الصين. لكن أمريكا تتجاهل هذا الحظر.

تنتهز الهند هذه الفرصة وتشنّ هجوماً على باكستان لتجريدها من قدراتها العسكرية النووية. لكن التحالف بين باكستان وإيران والصين ينشط لمساعدة باكستان.

يحفّز النجاح الأولي للصين على تحركات معادية للغرب في المجتمعات الإسلامية وتؤدي إلى هجوم عربي شامل على إسرائيل.

مع انتصارات الصين العسكرية، تنضم إليها اليابان في الحرب ضد أمريكا. وهذا ما يخيف روسيا ـ وينشب القتال بين القوتين الصينية والروسية.

أهمية النفط يجعل الغرب يعتمد على النفط الروسي، وبالتالي يدفع الغرب روسيا إلى بسط نفوذها على الدول الإسلامية ـ النفطية.

خوف الصين وإيران من تجمع الغرب يدفعها سراً إلى نشر صواريخ (في البوسنة والجزائر). تغزو صربيا البوسنة وتنضم إليها كرواتيا فتستوليان على الصواريخ. وتقوم اليونان وبلغاريا بغزو الجزء الأوروبي من تركيا وتطردان الأتراك من إستنبول.

وهكذا تشارك الولايات المتحدة وأوروبا وروسيا والهند في صراع كوني حقيقي ضد الصين واليابان ومعظم الدول الإسلامية[١٩].

يشجع الغرب انتفاضة «التيبيت» و«المنغوليين» ضد الصين، وتتم تعبئة ونشر قوات غربية وروسية شرق سيبيريا من أجل الهجوم الأخير عبر السور العظيم نحو بكين ومنشوريا وقلب أراضي الـ «هان»[٢٠].

إنَّ أطروحة هانتنغتون حول «صدام الحضارات» لم تكن تأسيساً لفلسفة الصراع الثقافي، بقدر ما كانت استثماراً سياسياً قائماً على فلسفة الكائن الذي هو أساس كل سيطرة، وتاريخ غرب لا يزال صراع السيد والعبد يشكل محركه الأساسي.

من هذا المنطور، يندرج خطاب «صدام الحضارات» في قلب التوجهات «الجيو ـ سياسية الأمريكية».

إنَّ ما أردنا من رصد هذه الأطروحات، هو الكشف عن خطاب «صدام الحضارات»، يمكن إجمالها في ثنائية حادة واستقطاب متطرف في عالم هانتنغتون بين الحديث العلماني (الأنا الغربي) من جهة، والآخر (غير الحديث وغير العلماني) من جهة أخرى. وهذا هو صراع الحضارات، أي صراع الحضارات الغربية الحديثة العلمانية ضد الحضارات الأخرى.

ما علاقة «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» بالنظام العالمي الجديد؟.

II ـ النظام العالمي الجديد:

يمكن القول بأنَّ النظام العالمي الجديد إن هو إلاَّ امتداد للنظام العالمي القديم، وإعادة إنتاج للرؤية المعرفية العلمانية في عصر ما بعد الحداثة.

---

(١٩) نفس المرجع: ص ٥١٠.

(٢٠) نفس المرجع: ص ٥١١.

انطلاقاً من ثنائية «الأنا» و«الآخر»، كان النظام الإمبريالي يحاول استعباد الشعوب الأخرى. فيحاول أن يقمع كل الثورات ليضمن وجود مجال حيوي يشكل امتداداً استراتيجياً واقتصادياً له، حتى يظل العالم الغربي منتجاً. أمّا العالم الثالث فيجب أن يظل متخلفاً ومستهلكاً وعاجزاً.

وفي إطار هذا ولدت عنصرية التفاوت و«عبء الرجل الأبيض»... وهي أفكار تسبغ للقداسة على الإنسان الغربي وعلى تاريخه وحضارته، وتنزع القيمة عن الإنسان غير الأبيض وعن تاريخه؛ إذ يختفي هذا الإنسان، فهو مجرد تاريخ متخلف عن المسار الذي يتجه نحوه التاريخ العالمي. هذه الحلول النهائية كان يدعمها مركز القوة والحرب.

لكن، مع التطوُّر التاريخي، أدرك الغرب ما تتركه سياسة القوة من آثار سلبية على مصالحه لدى الشعوب المغلوبة والمقهورة.

من هنا، كان لا بدّ أن تظهر رؤية جديدة من خلال خطاب جديد يستوعب الإدراك الغربي، وترى ضرورة أن يتحول العالم بأسره إلى ساحة كبيرة تسودها قوانين العرض والطلب وتعظيم المنفعة واللذة. لذا فهي تحاول توجيه العالم لتحويله إلى مصنع وسوق وملهى ليلي.

ولتحقيق هذا قرر الغرب اللجوء إلى الإغراء والإغواء، بدلاً من القمع والإكراه، وأدرك أنّ التفكيك والإلتفاف أجدى من المواجهة والتدمير؛ وبذا يستطيع الغرب أن يتخلى عن هيمنته المعلنة ليحلّ محلها هيمنة بنيوية كامنة(٢١). ما هي الآليات النافذة التي يستخدمها النظام العالمي الجديد؟

١ ـ آليات الإغواء:

من آليات الإغواء التي يستخدمها الغرب هي: إيهام الآخر، وخاصة

(٢١) المسيري عبد الوهاب ـ التريكي فتحي: الحداثة وما بعد الحداثة ـ دار الفكر المعاصر ـ دمشق ٢٠٠٣ ـ ص ١٦٩.

النخب المحلية المسيطرة، بأنّه شريك مع الغرب في عمليات الاستثمار، (أي أنّه شريك صغير في عمليات نهب الشعوب). ويواكب هذا عملية إفساد ورشوة أعضاء هذه النخب.

أمّا عن الشعب فيتم إغواؤه إمّا عن طريق وسائل الإعلام العالمية وبيع أحلام الاستهلاك الوردية، أو عن طريق النخب المحلية.

(أ) بيع الأحلام: الدخول إلى جوانية المستهلك:

لقد أصبح **الإعلان** صناعة تقوم على أسس فنية وعلمية، حتى تأتي الرسالة الإعلانية قوية مؤثرة فاعلة تخترق الوعي مباشرة ـ المهم الانفعال بهذه الرسالة والاستسلام لها ولآثارها. ومن أجل ذلك توظف شركات الإعلانات العالمية الخبراء في علم النفس، وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا لدراسة دوافع الجمهور وعاداته وقيمه وسلوكاته، ونقاط مقاومته، ونقاط تجاوبه؛ كما تدرس تأثير الجماعة وضغوطاتها من خلال هذه المعرفة تقدم الإعلانات كي تجد منافذ التقبل مفتوحة أمامها، وكي تتجنب الاصطدام بنقاط المقاومة[٢٢].

يربط في الكثير من الإعلانات، مثلاً، عن الـ«بيبسي» بين هذا الشراب، وبين موقف شبابي فيه مرح، أو مغامرة. وهو موقف يبدو أنَّ الشباب فيه متميزون، بانطلاقتهم ـ هؤلاء المتميزون يشربون البيبسي[٢٣]. الـ«كوكا كولا» تربط بالبطولات الرياضية والملاعب والمباريات الحاسمة... وتكتسب السجائر دلالات القوة والرجولة والمغامرة، أو هي تأتي لتتوج متعة المحظوظين في الليالي الحالمة على يخت في وسط البحر والفاتنات. وهكذا تربط العطورات ومساحيق الجمال بالحسناوات وملكات الجمال... مما

---

(٢٢) حجازي مصطفى: حصار الثقافة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠٠ ـ ص ٦٤.

(٢٣) نفس المرجع: ص ٦٥.

يجعل شراء العطر هو الطريق إلى تميز المرأة[٢٤].

تقوم سيكولوجية الإعلان على بيع الأحلام، ودغدغة المشاعر وإثارة الرغبات، من خلال مختلف أشكال الربط ما بين السلعة والجمال، أو الشباب والحظوة، أو المغامرة، وهو مما لا تسهل مقاومته.

وهكذا يميل المستهلك عفوياً إلى التوجه لشراء السلعة التي حدث إغراق ولأحاسيسه بها. ويربط إشباع الحاجة عفوياً بما تمَّ الترويج له.

ينجح الإعلان حين يتعطل الحس النقدي وتثار الرغبات والتخيلات والأحلام. وإذا أغرق المشهد بالإعلانات الاستهلاكية فإنّنا سنكون أمام صناعة **ثقافة الاستهلاك**. «الاستهلاك يصبح هو القيمة، وهو الموجه»[٢٥].

لقد سيطر الإعلام المرئي على الثقافة، وسيطر الإعلان على الإعلام. ليست المشكلة في الإعلان، بل في توجهاته والأيديولوجية الاستهلاكية التي يروجها ويرسخها ويصبح الفرد أسير السلعة والموضة.

(ب) التسلية والإثارة وإقصاء الثقافة الموجهة:

لا شكَّ أنَّ المتعة هي حاجة إنسانية كي يجد المرء توازنه، ويستعيد حيويته. ولكن النقد ينصب على تكريس التسلية كثقافة قائمة بذاتها، وكنمط من الوجود يقوم على مجرد الاستهلاك.

المشكلة تبرز حين تقدم هذه الثقافة للشباب على أنّها نمط الوجود المفضل، مما يقولب القيم والسلوكات على حساب البناء والإعداء.

متعة التسلية والمرح، يواكبها متعة الإثارة من خلال قنوات الموسيقى الراقصة. «مادونا»، و«مايكل جاكسون» هما الأبرز، وواضعا نمط الموضة

---

(٢٤) نفس المرجع: ص ٦٦.

(٢٥) نفس المرجع: ص ٦٧.

للشباب الباحث عن تخدير الحواس الذي يلغي الواقع. الصورة، ونشاط الجسد والإيقاع تعطل عمل العمليات العقلية على المثيرات الواردة[٢٦].

والأخطر من ذلك الإثارة من خلال العنف: لقد أمست الصورة المرئية مشحونة بمحتوى عنفي حقيقي. تكريس أحداث القتل والإنفجارات والدمار عبر نشرات الأخبار هي واقع إنساني لا مراء في ذلك. إنّما تكمن المشكلة في أنَّ هذه المشاهد المشحونة بالمآسي البشرية تعرض مسلوخة عن سياقها التاريخي السياسي.

هذا الفيض من الإثارة من خلال العنف له آثار نفسية صدمية. إنّها تثير مشاعر القلق وانعدام الأمن والإحساس بالعيش في عالم مليء بالأخطار والتهديدات. وإزاء هذه المشاعر يميل الناس العاديون إلى توسل الدفاع النفسي من خلال **التبلد الإنفعالي**. وهذه لها خطورتها على المشاركة الإنسانية والاهتمام بالقضايا العامة.

إثارة التسلية وإثارة العنف.. هو عالم المغامرة والإثارة يفرض نفسه بدلاً من عالم التفكير والتهيؤ لمجابهة تحديات ومتطلبات العالم الواقعي الذي يحيط بالشباب[٢٧].

تكمن **مشكلة العالم العربي**، في أنّه يستهلك هذه الثقافة الجديدة عن طريق الاستيراد، طالما أنَّ الإنتاج المحلي يجبر الصورة لخدمة السلطات المحلية وزيادة هيمنتها، وليس لخدمة الجمهور وتثقيفه وإعداده. ويبقى التوجه نحو اصطياد المتع، والهروب في الأحلام، والإنسلاخ عن التاريخ والانتماء، الأخطر على المدى البعيد، ليس على مستقبل الأجيال فقط بل على مصير الكيان الوطني.

---

(٢٦) نفس المرجع: ص ٦٠.

(٢٧) نفس المرجع: ص ٦٢.

لا يجوز أن ندعو إلى حظر التسلية والمتعة، فذلك يحمل بدوره أخطاراً فعلية. الدعوة هي إلى بذل الجهد للاستفادة من الفرص التي توفرها التكنولوجيا للإرتقاء بنوعية الحياة في العمل والتأهيل، كما في التثقيف والانتماء، كما في التسلية والترفيه.

٢ ـ قناع الديمقراطيــة:

يطلق النظام العالمي الجديد شعار الديمقراطية كجانب أساسي بالنسبة للتنمية البشرية. وتشكل الحرية جانباً أساسياً من استراتيجية التنمية التي تشدد على كرامة الإنسان وتشجيع المبادرة الفردية والنشاط الاجتماعي كعوامل دافعة للتقدم. وهنا يسقط الحديث عن التفاوت وعبء «الرجل الأبيض»، ليؤكد هذا النظام أنّ التحالفات السياسية في الوقت الحاضر لا تستند إلى الأيديولوجيات والخصوصيات القومية أو الدينية، وإنّما إلى التكنولوجيا والمصالح الاقتصادية العامة. فالصراع لا يتم بسبب المبادىء، وإنّما بسبب المصالح. لذلك، فالخلافات داخل المجتمع الواحد، يمكن حسمها من خلال العملية الديمقراطية.

ولكنّ هذه الآليات والأهداف تصب في هدف واحد، هو ضرورة تفكيك الخصوصيات القومية، حتى يصبح الجميع آلة إنتاجية استهلاكية.

إنّ روح «ما بعد الحداثة» تعبّر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، حيث قام رأس المال بإلغاء كل الخصوصيات، وحلّت القيمة التبادلية العامة محل القيمة الأصلية للأشياء.

إنّ دعوة النظام العالمي الاستهلاكي الجديد للديمقراطية لا تهدف إلى تمكين الجماهير من التحكم في مصيرها، وإنّما هي أداته في فتح الحدود وإضعاف الدول القومية المركزية، حتى يتسنى له توجيه البشر وإزالة أية عوائق أمامه.

وعلى الرغم من حديثه عن الديمقراطية والمساواة والعدالة، يظلّ

الغرب يعتبر نفسه مركز العالم، يتحرك في إطار مرجعيته الذاتية التي تستند إلى التكنولوجيا والقوة؛ فهو رمز القوة التي تمنح الدلالة للكلمات والأشياء. فهو يحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال آليات إغواء الآخر وتفكيكه، وتغليف ذلك بشعار الديمقراطية.

لكن مشروع الديمقراطية يعتبر اليوم أكثر مشاريع الاختراق الإمبريالي في العامل الثالث ولا سيما في الوطن العربي. فهناك العديد من المؤسسات التي تمولها أمريكا ودول غربية أخرى، والتي تزعم أنها تقوم بتعليم الناس الديمقراطية. ينشط مستخدمو هذا المشروع في المدارس وفي الجامعات، ويتمولون عبر منظمات محلية «الكوادر» غربية الأهواء والمشروع والأهداف. والحقيقة أن هذا المشروع والمنظمات التي تنفذه إنما يصبون جميعاً في مشروع «إعادة تثقيف» الطبقات الشعبية بالتبعية لرأس المال. أما الأداة الأساسية لهذا المشروع هي «المثقفون». إن قيام هذه المنظمات باختراق المثقفين وتجنيدهم، إنما تقوم بحرب استباقية ضد تبلور موجة جديدة من حركات التحرر الوطني[٢٨].

III ـ استراتيجية جديدة للشرق الأوسط

على مستوى هذه الاستراتيجية لاستمرار الدور الامبراطوري الأمريكي على امتداد «القرن الأمريكي الجديد»، فإن التحول سيكون من «استرتيجية الردع» بأركانها الثلاثة (وجود القوة الرادعة – الاستعداد لاستخدامها – إقناع الخصم بالأمرين السابقين) إلى استرتيجية جديدة هي «استراتيجية القسر»، أي الكسر المطلق لإرادة الخصم باستخدام **القوة المطلقة**.

- إن توصيف القوة يعود مرة ثانية إلى معناه الاصطلاحي في أوج الظاهرة

(٢٨) سمارة عادل: أمريكا... التوحش واقتلاع الجذور – العصور الجديدة – مرجع سابق، ص ٥٠.

الاستعمارية. أي القوة العسكرية المطلقة المباشرة. كما أن المسافة بين تعبيري «القوة» و«الحقيقة» تتم إزالتها. فالحقيقة هي القوة، والحقيقة المطلقة هي القوة المطلقة، التي تعتبر نفسها مطلقة الإرادة، مطلقة الحق، وأنها مرجعية نفسها، باعتبارها - وليست الليبرالية كما قال فوكوياما - الكلمة الأخيرة في تاريخ البشرية[٢٩].

- إن هذه الحقيقة أو القوة المطلقة تؤهل نفسها ودورها لأن تتحول من قوة عسكرية إلى منفعة اقتصادية، وبالتالي يتم توظيفها لمعالجة الأزمات، وفرض المصالح، بما في ذلك فتح الأسواق بالقوة، وفرض التخلف التكنولوجي بالقوة.
- إن هذا التحول في مفهوم القوة والحقيقة، قد أنشأ لنفسه بالتالي، منظومة قيم مستقلة جديدة، تفسر تلك النزعة الاستعلائية الفوقية، التي لا تعبأ بغضب الشعوب، ولا تتوقف أمام حجم الهدم.
- يترتب على ذلك، ليس فقط تكثيف القوة ومصادر نيرانها على المستوى العملي، وإنما - وهو الأكثر تطوراً، وتميزاً وتأثيراً - خلط الحدود بين ما هو عكسري، وما هو مدني، وبالتالي فإن مواثيق الحروب، التي جاهدت البشرية قروناً طويلة، لأن تخلق من خلالها نوعاً من «أنسنة الحرب» في طريقها إلى الأفول.
- إن الحرب لن تظل «امتداداً للسياسة بوسائل أخرى»، وإنما بدلاً من أن تصبح القوة العسكرية أداة في يد الدولة تصبح الدولة أداة في يد القوة العسكرية - ويختفي تعريف «هيجل» للدولة بأنها «جوهر أخلاقي يعي ذاته»، أو يتم تغييره، فتصبح الدولة «جوهر غير أخلاقي يعرف مصلحته». ثم إنه بدلاً من أن تصبح القوة العسكرية أداة في يد المجتمع الدولي، يصبح المجتمع الدولي أداة في يد القوة العسكرية.

---

(٢٩) عزالدين أحمد: القرن الأمريكي الجديد ـ العصور الجديدة، ٢٠٠٠، ص ٦٧ ـ ٦٨.

- إن تطور تكنولوجيا السلاح، جعل الخروج على القوانين ذا تأثير واسع الأذى والتدمير وشديد العداوة لكل ما هو إنساني.
- لقد ظل تطوير مسافات الرمي والقتل، على امتداد التطور الإنساني، يمثل عبئاً على قيم الإنسانية، ولذلك من «أرسطو» إلى «شكسبير» مروراً بـ «سرفانتيس» تم اعتبار الأسلحة النارية من اختراع «الشيطان»، وجرى احتقارها حد التحريم.

ونلاحظ أن «الإلياذة L'Iliade – التي يقول الغرب إنه ورثها في منظومته الفكرية والقيمية – ظلت تصف «باريس» Päris الذي اختطف «هيلين» Hélène، وقتل «أخيل» Achille، بأنه «بغيض»، و«ضعيف» و«إمرأة»، لأنه كان يستخدم القوس من بعيد ولا يستخدم السيف كالفرسان(٣٠).

وبتعبير آخر، فإننا مع الاستخدام المسرف في القوة، وانهيار الحدود بين ما هو عسكري ومدني، أمام ظاهرة لتحويل الحرب – عكس اتجاه التاريخ – إلى عنف مطلق أعمى.

«إذا أردت أن تحيط بأبعاد موقف استراتيجي، فلا بد أن تبسط أمامك خرائط الجغرافيا»(٣١).

وكما ينطوي الموقف الاستراتيجي على بعد زمني، ينطوي أيضاً على بعد مكاني، ولا يمكن بالتالي الإحاطة به دون هذين البعدين معاً، حيث يبدو محصلة تفاعل بينهما: قد يساعد على تأكيد وتعميق هذا الفهم ذاته، إعادة قراءة الخرائط وتفسير دلالات المكان طبيعياً واستراتيجياً:

أولاً: لتأكيد البعد المكاني (إذا استثنينا حرب البلقان) فإن الأغلب

---

(٣٠) نفس المرجع: ص ٦٩.
(٣١) نفس المرجع: ص ٧٠.

الأعم للعمليات العسكرية التي نفذتها القوات الأمريكية، منذ أن وضعت الحرب الباردة أوزارها، تمت في الدائرة الاستراتيجية للشرق الأوسط بتخومه الآسيوية الأفريقية. وأن جميع الوحدات السياسية التي طالها هذا التدخل العسكري كانت عربية وإسلامية (هجمة طرابلس - عاصفة الصحراء (الخليج - الحرب على العراق) - التدخل بالقوة في الصومال - قصف السودان - وحتى الهجوم على أفغانستان كان هدفه المعلن ضرب «الأفغان العرب» - احتلال العراق وتدمير البنى ونهب ثرواته - حرب تموز «الإسرائيلية» على المقاومة الإسلامية في لبنان - حزب الله -).

ثانياً: بدءاً من أطروحات «هانتنغتون» عن الصدام القادم والحتمي بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الآسيوية، أو الكونفوشيوسية، وانتهاءً بسلسلة تقارير، حول استراتيجية أمريكية جديدة في هذا القرن، قد تجدر الإشارة إلى واحد منها.

في دراسة تحت عنوان «الشرق الأوسط في القرن الحادي والعشرين» وضعت الأبعاد المكانية لهذا الوجود الاستراتيجي الأمريكي الجديد سعياً نحو «القرن الأمريكي». وأهم هذه الخطوط:

- إن التحولات الديمغرافية السكانية في الشرق الأوسط في أفقها المنظور، ستبدل تاريخ المنطقة، وستمثل أحد أهم تحولات التاريخ.

ففي عام ١٩٨٠ كان المسلمون يشكلون ١٨٪ من سكان العالم، وبحلول الربع الأول من القرن الحادي والعشرين سيشكلون أكثر من ٣٠٪. فمصر تقفز إلى حدود ١٢٠ مليوناً قبل حلول منتصف هذا القرن، وسوريا ستصل إلى ١٥٠ مليوناً، والسعودية ستقفز إلى ٦١ مليوناً. أما إيران فإن نموها سيكون انفجارياً، وسيتجاوز ١٦٠ مليوناً يضاعف من تأثير ذلك، تضخم البنية السكانية الشابة في الهيكل السكاني بهذه الدول، التي ستصبح أعمدتها تحت ضغط هائل لأجيال جديدة شابة، تتميز بوعي وطني متصاعد يرفض التدخل الأجنبي، ويقوي روح

المقاومة. وذلك ما يمثل أكبر تحدٍّ للوضع الأمريكي في الشرق الأوسط خلال القرن الحادي والعشرين.

- إن اتساع الفجوة التكنولوجية بين الشرق الأوسط والغرب سيزداد باطراد. ولكن الغرب يستطيع أن يلحق العقاب بمن يريد، لا أن يسود. فهو يستطيع أن يقصف المدن في جنوب لبنان لكنه يعجز على إيقاف مقاومة الاحتلال.
- في وقت ما من القرن الحادي والعشرين، سوف تحصل دولة شرق أوسطية بجانب إسرائيل على أسلحة تدمير شامل، فتلك مسألة وقت فحسب، وعندما يحدث ذلك ستتضاعف المخاطر على نحو فريد. لأن الدول الشرق أوسطية تميل إلى أن تكون أكثر هياجاً واضطراباً من الداخل، بسبب طبيعتها الخاصة. وهذا يعني أن تكون أكثر عدوانية على المستوى الدولي[(٣٢)].

هذا التفسير الديمغرافي المستحدث لنمو مخاطر الشرق الأوسط يغفل أساساً طبيعة المصالح الاستراتيجية للولايات المتحدة فيه، ويلحق الشر بتلك الدول. فالشر كامن وأصيل في هذه البنية الجغرافية السكانية، وهو متصاعد النمو. فالصدام الحتمي على هذا النحو، ليس صداماً سياسياً أو اقتصادياً وإنما صدام حضاري تتسبب فيه الشرق أوسطية.

القرن الأمريكي الجديد هو رؤية استراتيجية، صاغها العقل الأمريكي، مستهدفاً أن يبقى دوره الإمبراطوري مسيطراً ومنفرداً على قمة النظام الدولي.

---

(٣٢) نفس المرجع: ص ٧١ ـ ٧٢.

الفصل السابع

«نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» - نقــد وتقييـــم -

I - فوكوياما:

كتاب فوكوياما «نهاية التاريخ» هو بيان أيديولوجي وسياسي للنظام العالمي الجديد. إنّ المفاهيم الفلسفية الذي تضمنه الكتاب لا تهدف إلى تركيز البحث العلمي، بقدر ما يذهب إلى تمرير الخطاب السياسي الأيديولوجي.

يعتمد فوكوياما على النظرية الهيجيلية وذلك للدفاع عن الديمقراطية الليبرالية التي يعدّها «نهاية التاريخ» كما تصورها هيجل.

ويجعل فوكوياما من «التيموس» بمفهومه الهيجيلي (رغبة الاعتراف) ضرورة لتفسير «الطموح نحو الديمقراطية الليبرالية»، أي لتفسير النضال ضد الهيمنة، والعبودية والتسلُّط. فالناس يملكون جانباً تيموسياً، يتمثل في تقديرهم لذواتهم، وذلك يدفعهم لتفضيل الحكم الديمقراطي.

هكذا يقوم فوكوياما بتحديد المحرك الأساسي للتاريخ، الذي لم يعد يكمن في العنف، بل قد تحدد الآن في مفهوم التيموس، أي في الرغبة الشديدة للاعتراف.

١ ـ العلم محرك التاريخ:

ويستنتج فوكوياما أنّ العلم هو الذي سيقود إلى استتباب الديمقراطية الليبرالية في أنحاء العالم، لأنّ التكنولوجيا والعلوم تولد شروط نجاح الرأسمالية[١]، وذلك يعني أنّه لا تقدم اقتصادياً إذا ما انعدم في بلاد ما نظام الديمقراطية. ويقول: «العيب الوحيد البارز هو منطقة الشرق الأوسط التي ليس فيها أيضاً ديمقراطيات مستقرة، بينما تحوي عدداً كبيراً من الدول حيث المداخيل الفردية تصل إلى المستويات الأوروبية أو الآسيوية. ولكن النفط يفسر كل شيء: فالمداخيل النفطية سمحت لدول مثل العربية السعودية والعراق وإيران والإمارات العربية المتحدة أن تحصّل الدلائل الخارجية للحداثة ـ سيارات، فيديوات، طائرات حربية من طراز ميراج أو فانتوم... دون أن تتلقى مجتمعاتها التحولات الاجتماعية الضرورية لبناء ونحت مثل هذه الثروة»[٢].

لذلك لا بدّ من توافر شروط أساسية لكي يصبح العلم مؤسساً لنظام سياسي مفتوح، يخول الشعوب ممارسة الديمقراطية بالمشاركة الفعلية في القرار.

ـ ما يعيب أطروحة فوكوياما هو تقسيم العالم إلى عالم منتج للتكنولوجيا وعالم يستهلك منتجاتها. فما دام هذا التقسيم هو المميز للعلاقات الدولية، ما دامت الحرية تبقى شعاراً لا يتحقق.

وإذا كان لا بدّ من إحلال النظام الديمقراطي محل الأنظمة الاستبدادية القمعية، فإنّنا لا نعتبر أنّ الحل الأمريكي هو الحل الأنجع، وهو «نهاية التاريخ».

---

(١) فوكوياما: «نهاية التاريخ» ـ مرجع سابق ـ ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع: ص ١٢٦.

إنَّ أطروحة فوكوياما ما تستند إلى مرجعية فلسفية صلبة، ولكنها تحرّف غالباً المفاهيم الهيجيلية، كما أنَّ صلاحيتها لا يتجاوز السياق الغربي الذي تعكسه وتعبِّر عنه. كما أنَّ هذه الأطروحة لا تقدم رؤية جديدة، وإنَّما هي أثر لأزمة انسداد آفاق العقلانية التي تنبع في سياق الحداثة (الوعي الإنسانوي والعلم وغائية التقدم).

ـ وتجدر الإشارة، إلى أنَّ فوكوياما قد عاد بمناسبة مرور عشر سنوات على صدور مقالته حول نهاية التاريخ، إلى كتابة مقالة جديدة جمعت بين تأكيد الأطروحة الأساسية التي دافع عنها في كتابه «نهاية التاريخ» ومسحة نقد ذاتي طرحها في مقاله الصادر عام ١٩٩٩ بعنوان: «عشر سنين على نهاية التاريخ»[٣].

ففي مقالته الأخيرة يبادر إلى طرح هذه المسلمة: «لا شيء مما طرأ على السياسة العالمية أو الاقتصاد الكوني مدة العشر سنوات الأخيرة يشكك ـ حسب نظري ـ في صحة ما انتهيت إليه، ألا وهو أنَّ الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق المنقذان للوجود بالنسبة إلى مجتمعات الحديثة»[٤].

في هذا السياق، لا ينظر إلى الأزمة المالية التي عصفت باقتصاديات البلدان الآسيوية وروسيا، ولا تراجع الديمقراطية، وانتشار الحرب الأهلية في مناطق شتى من العالم، شواهد تفند نظريته، وإنَّما يرى أنَّ اتجاه العولمة قد تجذّر وتوطد لسببين أساسيين: هما من جهة غياب نموذج تنموي بديل، وآثار الثورة التقنية للمعلومات من جهة أخرى[٥].

ـ بيد أنّه يعترف أنَّ القصور الأساسي في أطروحته، هو المراهنة على

---

(٣) فوكوياما: مقال «عشر سنين على نهاية التاريخ» ـ ترجمة المنصف الشنوفي ـ الثقافة العالمية ـ المجلس الوطني ـ الكويت ـ عدد ٩٨ ـ ٢٠٠٠.

(٤) نفس المرجع: ص ٦.

(٥) نفس المرجع: ص ٨.

جدلية نهاية التاريخ التي تبلغ ذروتها في الدولة الحديثة الليبرالية، دون اعتبار الطابع الديناميكي لعلم الطبيعة.

فالتاريخ لا يمكن أن يتوقف طالما أنَّ علم الطبيعة الحديث ليس له نهاية، بل ذلك «أنَّ العلم هو الذي يقود المسيرة التاريخية. ونحن لسنا إلاَّ في بداية الدرب لانفجار جديد للاكتشاف التكنولوجي في مجال علوم الحياة والتكنولوجيا الحيوية»[٦].

فالعلم، إذاً، هو الذي يحرك التاريخ، وليس حركية المجتمع ومقتضيات السياسة والأيديولوجيا. ومن شأن الثورة العلمية المعاصرة المتمحورة حول التقنيات البيولوجية، أن تحقق التغيُّر النوعي للبشرية، الذي عجزت عنه الأيديولوجي الاشتراكية؛ وفي هذه المرحلة «نكون قد انتهينا نهائياً من التاريخ البشري لأننا نكون قد قضينا على الكيانات البشرية ككيانات وعندئذٍ يبدأ تاريخ جديد، ما بعد البشري»[٧].

من الواضح أنَّ فوكوياما يستمد الخلفية النظرية لنموذجية المعدل من «الأيديولوجيا العلمية». ولذا لم يكن من المستغرب أن يستند إلى نتائج البيولوجيا التي تشهد تطورات مذهلة، منذ أن بدأت تطورات تقنيات التصرف في «الجينات»، ووصلت مرحلة الاستنساخ.

ـ لم يفقد فوكوياما نزعته التفاؤلية التي انبنت بدءاً على إيمانه باكتمال حركة التاريخ، وغدت تتأسس على المراهنة على تطوُّر العلم والتقنية وما ينجم عنهما من تغير لشكل البشرية ذاتها التي ستنتهي ويحلّ محلها نموذج جديد من الإنسان، هو حصيلة انتقاء تتوفر فيه ميزات التفوُّق والسمو والكفاءة المطلوبة في العصر الجديد.

---

(٦) نفس المرجع: ص ٨.

(٧) نفس المرجع: ص ٨.

إنّ علوم الأحياء شكلت أكثر العلوم التصاقاً بالهموم الإنسانية، وشكلت مفاهيمها ومناحيها مرتكزات لنظريات أيديولوجية عديدة.

أمّا الرهان على التقنيات البيولوجية لتحسين النوع البشري فقد تبناها أصحاب المواقف العنصرية الاستعلائية من ساسة ومفكرين. ويصور «هكسلي»، في كتابه «عالم جديد شجاع»، «عالماً تسوده تمييزات اجتماعية صارمة بناء على فوارق بيولوجية من صنع الهندسة الوراثية»[٨].

لقد استطاعت الهندسة الوراثية أن تتوصل إلى معرفة التركيب الوراثي للبشر، وهي تحاول من خلال فكّ الرموز الوراثية أن تصل إلى التحكم في الموروثات[٩]. ويقول «توفلر»: «إنّا امتلاكنا لهذه المعرفة السريعة والمتراكمة من علوم الوراثة سيجعلنا قادرين على إنتاج سلالات بشرية حسب الطلب خاصة في عالم لا تزال تسيطر عليه فكرة التعصب العنصري...»[١٠].

وبغض النظر عن الجوانب الفلسفية في هذا التوجه، فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ الفكر الوضعي (كونت) قد ولد أيديولوجيات جديدة آمنت بقدرة العلم على تحقيق شتى مطامح البشرية. ولا تختلف «الأيديولوجيا العلمية» الحالية التي يستند إليها فوكوياما عن هذا التصوُّر، التي أصبحت تتحدد من جهة في نتائج الثورة العلمية، والتقنيات البيولوجية من جهة أخرى. إذ أنّ الثورة العلمية (المعلوماتية والاتصالية) هي التي ستفرض خيار العولمة، والتقنيات البيولوجية ستنشيء «الإنسان الأسمى» الجديد.

وفي الحقيقة، إنّ الثورة المعلوماتية لا تنتج بذاتها مضموناً ثقافياً،

---

(٨) بوكانات آر: الآلة قوة وسلطة ـ ترجمة شوقي جلال ـ المجلس الوطني ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ «عالم المعرفة» ـ رقم ٢٥٩ ـ ص ٢٦٠.

(٩) البقصمي ناهد: الهندسة الوراثية والأخلاق ـ المجلس الوطني ـ الكويت ١٩٩٣ ـ «عالم المعرفة» رقم ١٧٤ ـ ص ٢٢٩.

(١٠) نفس المرجع: ص ٢٣١.

وإنّما توفر تقنيات اتصال فعالة لتبادل مخزون قائم، مما يطرح مشكلة العلاقة المعقدة بين الهويات الثقافية واتجاه العولمة الذي يتخذ طابعاً قسرياً عدوانياً. أمّا تقنيات التصرف في الجينات وما توفره من إمكانات تحسين النوع البشري، فتمثل خطراً ليس على التوازنات المجتمعية والأخلاقية فحسب، وإنّما تقود إلى ما هو أخطر، أي ظاهرة استعباد جديد للبشر، بتحويلهم إلى مادة قابلية للتكيف والتصرف، أي تحويل العلم من مشروع السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان[11].

من شأن الثورة التقنية الاتصالية السائدة أن تحقق أحلام البشر مثل الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية. وتسود هذه النزعة لدى التيار المحافظ في الولايات المتحدة الأمريكية الذي يسعى لاستخدام الطفرة المعلوماتية معبراً لبناء «عصر أمريكي» جديد[12].

إنَّ التقنيات الاتصالية تكرس الأنماط الثقافية والتنموية المهيمنة من خلال فاعليتها العملية، ومن ثم توجب التمييز المنهجي بين الظاهرة التقنية في ذاتها وغائيتها الأيديولوجية. فمن الأصوب اعتبار العلم تجسيداً للنظرة التقنية للوجود، بحكم أنَّ التقنية هي الأفق الميتافيزيقي للعصور الحديثة كما بيّن هايدغر.

فالعولمة تشكل تجسيداً لاتجاه التوسع الرأسمالي يتلاءم والتطورات التقنية الجديدة التي حورت أدوات الإنتاج وبدلت توازنات الميدان الاقتصادي.

ترافق مقولة العولمة عبارة «الشوملة» **globalisation** ـ فالشوملة هي

---

(١١) ولدأباه، السيد: اتجاهات العولمة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠١ ـ ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(١٢) جيهينو، جان ماري: أمركة العالم أم عولمة أمريكا؟ ـ ترجمة حليم طوسون ـ الثقافة العالمية ـ الكويت ٢٠٠٠ ـ عدد ١٠٠ ـ ص ١٠ وما بعد...

القولبة الكلية لمختلف مسارات العالم وفق المحددات والاتجاهات نفسها. وتعني عبارة «كونية» Universalisme وحدة المرجعية الثقافية والفكرية للبشرية من منطلق تماثل الإشكالات المطروحة على مختلف المجموعات الحضارية وتوحد النموذج التنموي والإطار التشريعي الذي ينتظمها في عصر العولمة.

هذه النزعة الشمولية تترجم أيديولوجياً في آليتي «نشر الديمقراطية التعددية» و«الدفاع عن حقوق الإنسان» اللتين كيفتا وعدلتا إطار القانون الدولي من منظور «الشرعية الدولية»(١٣). وتمثل الحروب الإقليمية مظهراً بارزاً لتلك التحولات التشريعية (حق التدخل لحماية حقوق الإنسان والدفاع عن الأقليات).

ومهما يكن، فإنّ العولمة تطرح تحديات فكرية جديدة في مستوى الرهانات السياسية والثقافية. ومن أبرز هذه التحديات الإشكالية المتعلقة بالهوية القومية التي يراد تذويبها في شكل هوية اقتصادية شاملة. ولذا فإنّ انفجار خطاب الخصوصيات الثقافية والعودة للأصوليات الدينية هو انعكاس للتحديات الثقافية المجتمعية التي تطرحها دينامية العولمة.

ومن هنا الحديث عن «صدام الحضارات» و«صدام الثقافات» الذي ارتبط بنظرية المفكر «هانتنغتون» Huntington.

ـ ما نريد أن نوضحه هنا، حول المقولة التي تشكل مرتكزاً رئيسياً من مرتكزات خطاب العولمة ـ «نهاية الأيديولوجيات»، الذي بشرّ به فوكوياما ـ هو أنّها تغفل حقيقة أنّ الأيديولوجيا بمعناها الأعمّ هي منظومة من التمثلات والقيم تعكس رؤية «أكسيولوجية» axiologie للوجود وتسمح بضبط معايير الالتزام والفعل. فالأيديولوجيا تعبّر عن همّ رئيسي من هموم الوجود الإنساني.

---

(١٣) ولدأباه، السيد: المرجع السابق ـ ص ١٢٤.

ولذا فإنَّ المشاريع المجتمعية والأيديولوجيات التعبوية تندرج في سياق همّ بناء الواقع وتغييره، بالإضافة إلى وظيفتها التفسيرية.

حقاً أنَّ الأيديولوجيا تغدو في حالات كثيرة قناع لعلاقات القوة والهيمنة، وتلك إحدى وظائفها أيضاً، لكنها قد تصبح أيضاً طاقة دافعة للتحرُّر وتحطيم القيود وانتزاع الحق، كما تكشف التجربة العينية. لا شكّ أنَّ الأيديولوجيات قد أسهمت في التعبئة ولعبت دوراً هاماً في تشكيل وعي مقاوم للهيمنة والسيطرة والاضطهاد.

وإنَّه من المفارقات أنّه في الوقت الذي كان فوكوياما يعلن فيه عن انتصار الليبرالية الديمقراطية على ما عداها من العقائد والمذاهب، سوى جيوب تاريخية باقية تمثلها الأصوليات الدينية والديكتاتوريات العسكرية، سيقضى عليها، كانت تحتمل في المجتمع الأمريكي منازع أصولية سوف تنفجر لتصيب شظاياها مقولة «نهاية التاريخ» في الصميم. أي بينما يعلن فوكوياما نهاية التاريخ، وحلول الدولة الديمقراطية الليبرالية، يعلن هانتنغتون تصاعد الصراع بين الحضارات.

٢ ـ الوحش الجميل:

«إذا كان مقدراً للاستراتيجية الأمريكية أن تبقى بمنأى عن الفيروس الذي أكل الامبراطوريات، فيجب عليها أن تنشر الجثث الإقليمية في كل مكان على امتداد العالم كله من أجل أن تستعملها بأصابع مدربة في استهلاك أصحاب العظام الساخنة والأفكار الساخنة»[١٤]. وبالتالي لا تخفي هذه الآراء جوهر فكرة «نهاية التاريخ»، التي قام بصياغتها «فوكوياما»، والتي استخدمتها «أولبرايت» في حديث ساخر عندما قالت «إنه لا يجب أن يركن الواهمون

---

(١٤) الصباغ أشرف: من الصهيونية إلى نهاية التاريخ، العصور الجديدة، القاهرة ٢٠٠٠، ص ١٠٩.

إلى أفكارهم بأن مصير روما سوف يتكرر مع الولايات المتحدة الأمريكية... ثم ابتسمت ابتسامة ساخرة متحدية كل الأدمغة والأفكار الساخنة».

ويبين التاريخ أن الصراع كان يدور دوماً بين إمبراطوريتين أو أكثر، ثم تنفرد واحدة منها بالسيطرة والسيادة والهيمنة. وبعد ذلك تصل الإمبراطوريات إلى قمة منحنى صاعد لا يلبث أن يهبط تدريجياً، ثم تنهار الإمبراطورية لتظهر قوى جديدة على أنقاضها كبداية لدورة أخرى. وعادة ما يطلقون على ذلك تسمية «سقوط روما» كإشارة ليفهم الإنسان أن كل إمبراطورية تتسيّد العالم وتهيمن عليه منفردة مصيرها هو مصير روما.

ومع ذلك فقد انهارت إمبراطوريات عديدة: التركية والفرنسية والبريطانية والفارسية والبيزنطية والعربية الإسلامية... والآن انهارت الإمبراطورية السوفيتية لتبقى الإمبراطورية «الأنجلوساكسونية» منفردة بالسيادة والهيمنة على العالم كله. فهل سيحدث السقوط مثلما حدث لروما؟ وهل سيكون نتيجة لانحطاط بداخلها، أم بضربة خارجة؟ أم لتناقضات داخل المركز؟

هناك إمبراطوريات تعفنت من داخلها فتآكلت وسقطت، وهناك مشاريع إمبراطورية سقطت، وسقطت الإمبراطورية السوفيتية. تحطم أحد «قرون الثور»، وبقي واحد فقط «القرن الأمريكي - أو إمبراطورية الخير والحرية والديمقراطية، بمفهوم فوكوياما. وهي تعني: سنسقط أي نظام في أي مكان لأي ابن «كلبة» إذا لم يتماش مع سياستنا أو يحقق مصالحنا حتى لوكان ديمقراطياً»[١٥].

الخير والديمقراطية بالمفهوم الجديد المدعوم بالأفكار التاريخية العلمية تعني: تجميد الزمن، وإيقاف التاريخ عند لحظة الانتصار والهيمنة.

---

(١٥) نفس المرجع: ص ١١٠.

يعود فوكوياما من جديد إلى أطروحاته حول «نهاية التاريخ»: إن الحجة التي عمدت إليها لكي أبين أن التاريخ موجه ومتدرج ويجد منتهاه وتتويجه في الدولة الليبرالية الحديثة، هذه الحجة كانت مغلوطة»... ذلك إن التاريخ لا يمكن أن ينتهي ما دامت علوم الطبيعة المعاصرة لم تصل إلى منتهاها، ونحن على أبواب اكتشافات علمية جديدة من شأنها أن تمحو البشرية باعتبارها بشرية[١٦].

ويقوم فوكوياما إني أستعمل مفردة التاريخ في دلالتها الهيجلية - الماركسية، أي التطور التدريجي للمؤسسات البشرية والسياسية والاقتصادية. وحسب هذا المفهوم يكون التاريخ تقوده قوتان جوهريتان: انتشار علوم الطبيعة والتكنولوجيا المعاصرة. «إن العيب الأصلي لأطروحتي يكمن في أنه لا يمكن بحال من الأحول وضع حد للعلم،ذلك أن العلم هو الذي يقود المسيرة التاريخية. ونحن لسنا إلى في بداية الدرب لانفجار جديد للاكتشاف التكنولوجي في مجال علوم الحياة والتكنولوجيا الحيوية»[١٧].

إن الفترة التي فتحتها الثورة الفرنسية عاشت ازدهار مختلف النظريات التي كانت تطمح إلى الانتصار على حدود الطبيعة البشرية، وذلك بخلق جديد للكائن البشري غير خاضع للأفكار المسبقة وإلى حدود البنائية الاجتماعية، مع التأكيد - على العكس - على نظام ليبرالي مرتكز على السوق وعلى حقائق تنتمي إلى الطبيعة وإله الطبيعة. ومن الممكن جداً أن أدوات «البنائين» الاجتماعيين في هذا القرن المنتهي منذ انتشار الاشتراكية إلى التشويش والدعاية وحقول العمل مروراً بالمعالجة الطبية بالتحليل النفسي، كانت أدوات فظة لم تفلح في تغيير عميق للجوهر الطبيعي للسلوك البشري[١٨].

---

(١٦) نفس المرجع: ص ١١١.
(١٧) نفس المرجع: ص ١١٢.
(١٨) نفس المرجع: ص ١١٢.

ويختتم فوكوياما مقاله بـ: إن الطابع المفتوح لعلوم الطبيعة المعاصرة يسمح لنا أن نتوقع، من هنا فصاعداً وإلى جيلين مقبلين، لأن تمنحنا التكنولوجيا الحيوية الأدوات التي ستنجز ما عجز عنه اختصاصيو الهندسة الاجتماعية. في هذه المرحلة نكون قد قضينا على الكيانات البشرية ككيانات وعندئذٍ يبدأ تاريخ جديد ما بعد بشري.

إن الآلة العسكرية - الاقتصادية - الإعلامية التي تستند إلى طروحات فوكوياما، تتوجه إلى العالم بإيديولوجية في غاية الخطورة. أي ليس هناك سوى نموذج واحد يجب تطبيقه على كافة الجزئيات الصغيرة، ومن ثم بناء نموذج مشابه لنموذج الأطراف - أطراف المركز. ويدعي فوكوياما أن المجتمع البشري سوف يبنى على أساس إلغاء الأفكار المسبقة، ولن يخضع لنشاطات الهندسة الاجتماعية[١٩].

العولمة، وحدة العالم، ثورة المعلومات والاتصالات... التاريخ ما بعد بشري، الديمقراطية، الدولة الليبرالية... منظومة متشابكة من المصطلحات التي تخدم على فكرة تطبيق نموذج الذرة على المجتمعات البشرية. ولكن أي مجتمعات بشرية؟ هل حان الوقت لتصحيح العالم ورسمه بناء على الأفكار المسبقة، وإنما طبقاً للنماذج التي تطرحها العلوم الطبيعية، وخاصة الفيزياء والهندسة البشرية؟

إن فوكوياما بمراجعته لنفسه يعلن بوضوح عن الوجه الحقيقي للعولمة من وجهة نظر «النواة».

وإذا كان اكتشاف أمريكا، قد مثّل مفاجأة للإنسان، فإن العالم يعيش هذه المفاجأة الهمجية منذ القرن السادس عشر. فالمغامر الغربي الباحث عن الذهب، لم ولن يتوقف حتى الآن. فذلك الأمريكي الخليط، الذي تكون من الهجرات من جميع العالم، بخلفيات ثقافية متعددة، عرقية، وإثنية، غير

---

(١٩) نفس المرجع: ص ١١٣.

دائبة إلاّ تحت إلحاح القوة والرعب والخوف. وبسبب كل هذا الخليط من العنف والتدين والهمجية والمغامرة والشعور بعقدة الذنب، تحاول أمريكا أن تجعل العالم على نموذجها.

II ـ هانتنغتون: الإرهاب والإرهاب المضاد:

اعتقد بعض المحللين السياسيين أن أطروحة هانتنغتون هي نقيض أطروحة فوكوياما. لأن المشكلة الأساسية، حسب تعبير الأول، هي أنه لن يكون في العالم الجديد، أيديولوجيا ولا اقتصاد، بل إن الانقسامات الكبرى في البشرية هي الينبوع الأول والأخير للمشكلات، حيث ستكون صراع حضارات وثقافات، يعني ذلك أن النزاعات الاستراتيجية على صعيد السياسة العالمية ستكون بين الحضارات المختلفة التي ستتحول في المستقبل إلى **«جبهات قتال»**.

كانت أحداث العالم المتلاحقة في نهاية القرن العشرين توحي بأن الأوضاع الدولية قد أخذت منعطفاً حاسماً، رأى فيه الكثيرون أملاً بنهاية الحرب الباردة وإيذاناً بميلاد «نظام عالمي جديد»، الذي سيكرس حلم السلام. على أن الأحداث الدامية التي تتابعت في العديد من بقاع العالم، سرعان ما قوضت هذا الحلم المنشود (الأزمة اليوغسلافية، الحرب الأهلية بين الصرب والكروات، التصفية العرقية في البوسنة والهرسك، الحرب الأهلية في الصومال...). فمن المفارقات المثيرة، أنّه في الوقت الذي ينتفي فيه خطر حرب عالمية جديدة ويتعاظم الأمل بحالة من السلم الشامل، تتزايد الحروب المدمرة في أكثر من منطقة من العالم، وتواكبها حركة عنف شامل.

وقد نبّه «توفلر» في كتابه «السلطة الجديدة» إلى أنّ دينامية العولمة بقدر ما تقرب أرجاء المعمورة بعضها من بعض وتفسح المجال أمام هوية كونية غير مسبوقة، ستهدد في الآن نفسه وحدة الكيانات الوطنية، أي نموذج الدولة ـ الأمة الذي ظهر منذ القرن التاسع عشر.

وقد شهد العالم تفكك العديد من الكيانات الوطنية، وحروباً أهلية طاحنة تعكس حيوية الحركات الانفصالية التي تتخذ غالباً سمة قومية أو دينية راديكالية. يقول «سولانا»: «سيواجهنا القرن الحادي والعشرون بمزيد من التحديات التقليدية والتي لم تختفِ مع الأسف مع نهاية الحرب الباردة، ألا وهي النزاعات الإقليمية»[٢٠].

فالحرب الجديدة من هذا المنظور، لم تعد مجرد نزاع بين بلدين متناوئين، ولا هي صراع بين معسكرين، وإنّما هي مواجهة متعددة السمات والأبعاد، فتكون تارة فتنة قومية بين أمم، كما تكون نزاعاً شاملاً (حركات الإرهاب).

إنّ ما نشهده بوضوح في مثل هذه الحالات المتفاقمة حالياً، هو تحوُّل المعترك السياسي إلى ساحة حرب تحكمها هواجس الهويات الثقافية والعرقية. ولا عجب فمفهومات الهوية الضائعة وأطياف الذاكرة، هي ما يزدهر على أرض الواقع عنفاً وإرهاباً ودماراً في غير مكان من العالم. فهل يعني ذلك أنّ البشرية ستبقى «ترعب» بعضها البعض على ما هي مقولة هانتنغتون ودعوته؟.

١ ـ إشكالية الصراع:

في إطار الحديث عن صراع الحضارات، انجرّ الكثيرون خلف هانتنغتون في التقسيم الحضاري للعالم، وبات الحديث عن الصراع بين الحضارة الغربية من جهة، والحضارة الإسلامية من جهة ثانية.

وإذا كانت الحضارة الغربية قد أعلنت انتصارها السياسي والاقتصادي وتفوقها العسكري في المجال الحربي؛ وتعلن بأنّها تتويج لمبادىء الحرية

---

(٢٠) سولانا خافيير: «حلف «الناتو» في القرن الحادي والعشرين» ـ ترجمة هشام الدجاني ـ «الثقافة العالمية» ـ عدد ٩٩ ـ ٢٠٠٠ ـ ص ٧٢.

والديمقراطية، فإنّها، مع ذلك، تشعر بحاجة إلى تتويج هذه الانتصارات بانتصار حضاري ـ ثقافي يفتح لها طريق السيطرة المطلقة على العالم.

والكلام على الصدام بين الحضارات بوصفه صراعاً بين الأديان، إنّما ينطوي على التباس منشأة عدم التمييز بين الحضارة والثقافة. إذا كانت الحضارة تتجلى في الأدوات والتقنيات، في حين أنّ الثقافة تتعلق بمنظومة القيم والعقائد، فإنّ الكلام على صراع حضاري بين الغرب والإسلام لا موضوع له. الحضارة الإسلامية هي حضارة قديمة غابرة، فقدت فاعليتها حيث تمارس. ما يوجد الآن ويمارس حضوره في مواجهة الغرب هو الثقافة الإسلامية بقيمها ومفاهيمها وأيديولوجيتها.

والأجدى أن نتحدث عن صراع بين الثقافات، كما هي حال العلاقة بين العالم الغربي والعالم الإسلامي. لا شك أنّ الصراع بين الهويات الثقافية والعقائد والأيديولوجية يخفي صراعات على المصالح والمواقع، ويحجب ألاعيب السلطة. ولكن الصراعات السياسية من أجل استلام السلطة، ليست أعنف من الحروب العقائدية والإيديولوجية.

والإشكال الآن هو: كيف نفهم أنّ القرن الواحد والعشرون يفتتح بهذا الحدث الهائل، كما شهدنا خلال تفجيرات أيلول، وما تلاها من حروب متعددة الأهداف، والحرب ضد الإرهاب؟.

أياً ما كان الأمر، فإنّ الحدث يكتسب أهميته من كونه جرى على أرض أكبر قوة عالمية، بعد انفرادها بقيادة العالم، وبعد انتصارها كدولة عالمية شاملة، من هنا قوته الرمزية. لقد أحدث جرحاً في الوعي الأمريكي، بقدر ما زعزع هيبة تلك الدولة العظمى وطعن كبرياؤها وجرح نرجسيتها. هل نفسر هذا العنف باعتباره مظهراً لصدام الحضارات؟.

لا مراء بأننا إزاء حدث جسيم هزّ العالم وصدم العقول في الحادي عشر من أيلول. أنّه عنف رمزي بقدر ما هو مادي، إذ استهدف رموز القوة والازدهار في الولايات المتحدة لزعزعة ثقتها بنفسها.

لا يكفي أن نفسر هذا العنف الطاغي بوصفه تعبيراً عن انهيار القيم العليا، أو بوصفه تعبيراً عن أزمة المجتمعات الإسلامية في مواجهة متطلبات التحديث والديمقراطية. لعلّ مصدر العنف يكمن في بنية الثقافة نفسها، كما تتجلى بقيمها أو بمعاييرها ورموزها التي نمجدها، كما يكمن في مبادىء المفاضلة التي تبجل الأنا وتقصي الآخر. وذلك يحمل على إعادة النظر في إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، كما يكمن في سعي قوة الغرب إلى الهيمنة.

الغرب ينظر إلى نفسه بوصفه الأقوى أو بوصفه مصدر المعرفة ونموذج الحضارة، فيما هو يعامل بقية العالم بوصفه مجرد مستهلكين لسلعه وأدواته. مشكلة الغرب أنّه يتصرف بوصفه الأرقى أو يجسد قيم الحضارة، بقدر ما يمارس نرجسيته أو استقواءه بوصفه المرجع أو المركز، كما تفعل أمريكا بأحاديتها ومركزيتها. ومشكلة العالم الإسلامي أنّه يتصرف بوصفه يحتكر الإيمان ويملك الحقيقة، كما هي حال التنظيمات الإسلامية.

في الحالتين، نحن إزاء أحادية التوجه، ولو اتخذ الأمر طابع التعارض في الاتجاه، والتناقض في معالم المشروع. كل منهما يطرح مشروعه على أنّه البديل المستقبلي، والحل الأمثل لقضايا الكيان والمصير. أي أنّ كلاً منهما كان يتخذ الطابع الأحادي نفسه، باعتباره الحل الوحيد، الذي يلغي ما عداه.

من هنا من التبسيط القول بأنّ العنف هو مجرد تجسيد لصدام الحضارات أو مجرد تعبير عن فشل المجتمعات الإسلامية في ممارسة الديمقراطية والتحديث. كذلك من الاختزال القول بأنّ الإرهاب هو ردة فعل ضد القوة التي بلغت هيمنتها في أمريكا. قد يكون لهذه العوامل أثرها، ولكنّ العنف الفائق الذي حدث في ١١ أيلول تجاوز ذلك، إذ هو عنف وجودي، مستهدفاً بذلك نظام المعنى والقيم. إنّها مشكلة الغربي مع نفسه إذ هويتهم العالم الثالث، وخاصة المجتمعات الإسلامية بالتخلف والعجز فيما هو يريد لها أن تبقى كذلك، ويتهمها بممارسة الإرهاب ولا يحملها إلاّ على ممارسته.

من هنا تتبدى مشروعية التساؤلات حول استراتيجية أمريكا في شنّ الحرب ضد الإرهاب، كما تمثل ذلك في الخطب والمواقف المعلنة، حيث الحلول القصوى كالتأكيد على خوض الحرب من أجل نشر الديمقراطية وحلول السلام؛ وتطلق الشعار: من ليس معنا فهو ضدنا، وهو شعار تمليه عقلية المصادرة والإلغاء. بهذا تحاول القيادة الأمريكية محاربة الإرهاب، بعقلية إرهابية.

٢ ـ الإذلال: العنف الرمزي:

بالنسبة للقوة العالمية ـ وهي أصولية بقدر ما هي أحادية الفكر والمركز ـ كل الصور المختلفة والخصوصية (الثقافية خاصة) هرطقات. وبهذه الصفة فهي مكرسة إمّا للدخول طواعية أو مرغمة في النظام العالمي، وإمّا التلاشي. ومهمة الغرب هي إخضاع الثقافات المتعددة بكل الوسائل لقانون التعادل الضاري.

إنّ وضع النظام العالمي هو نتيجة غيرة ثقافية لا مبالية وذات مستوى وضع إزاء الثقافات ذات المستوى الرفيع ـ ثقافة المجتمعات الخالية من القدسية إزاء الثقافات أو الصور القربانية. بالنسبة لنظام كهذا، كل شكل عاصٍ هو بالقوة إرهابي. هكذا الحركات الإسلامية! أفغانستان... ثم العراق).

هذه المواجهة لا يمكن أن تفهم إلاّ في ضوء الالتزام الرمزي. يجب لفهم كراهية باقية العالم نحو الغرب أن تقلب كل المنظورات. ليست كراهية أولئك الذين أخذنا منهم كل شيء ولم نرد لهم شيئاً، بل هي كراهية الذين أعطيناهم كل شيء دون أن يتمكنوا من رده. إنّها ليست إذن كراهية انتزاع واستغلال، بل هي كراهية **الإذلال**. وعلى هذه الكراهية إنّما يجيب إرهاب ١١ سبتمبر: **إذلال ضد إذلال!**[٢١].

---

(٢١) بودريار جان: عنف العالمي ـ ترجمة بدر الدين عرودكي ـ الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ـ ٢٠٠٦ ـ رقم ١٣٤ ـ ١٣٥ ـ ص ٤٤.

لقد تكون المأزق الوجودي في الغرب حين جعلت الفلسفات الحديثة من الإنسان مركز ذاته، ومن إشباع حاجاته المادية وعقلانيته، المرجعية الوحيدة. لقد أنكر العرب كما يقول فوكوياما بُعداً هاماً من الوجود الإنساني هو «التيموس». وهو يتمثل بالصراع من أجل الاعتراف والتقدير. وهو صراع قد يصل حدّ العنف حتى الموت والتضحية من أجل الكرامة وتوكيد الذات، وإسباغ الدلالة على موقف ما. كما يعني «التيموس» ذلك التطلع إلى تجاوز الذات باعتباره مصدر العواطف النبيلة. وبذلك يصل الإنسان إلى الوفاق مع ذاته وتحقيق توازنه الوجودي من خلال تحقيق التيموس في مقابل الرغبات والعقل؛ أي من خلال إسباغ قيمة فوقية على الأشياء، ومنها نفسه.

ويصدق ذلك على العالم الثالث (وخاصة المجتمعات الإسلامية)، حيث نجد الإنسان إزاء مأزقه المادي، وهدر كيانه الإنساني، مع اليأس من إمكانية الوصول إلى حياة كريمة.

هنا يتحرك «التيموس» فيدفع الإنسان إزاء قهره، ويثور على واقعه من خلال الارتباط بمثل أعلى وشنّ المعركة ضد حرمانه وإذلاله والتنكر لقيمته الإنسانية. فالتيموس ما هو إلاّ المصدر النفسي للرغبة في الاعتراف الذاتي بالقيمة، من خلال انتزاع الاعتراف بإنسانيتها من الآخر، يقول نيتشه بهذا الصدد: «التقييم هو الخلق: اسمعوا هنا أنتم الخلاقين! فالتقييم هو، من بين كل الأشياء المقدرة، الكنز الأكثر تقديراً». «بواسطة التقدير تثبت القيمة: من دون التقدير تصبح نواة الوجود جوفاء. اسمعوا هذا، أنتم الخلاقين»[٢٢]. إنّ التيموس أهم من الرغبة والعقل. ذلك أنهما سبب انحطاط الإنسان ومآسيه، من خلال إغراقه في عالم الاستهلاك، على حساب القيمة والمعنى. وهكذا، فالتيموس يدفع الناس بشكل مميز إلى البحث عن الاعتراف. «فالإنسان «التيموسي» وحده، إنسان الغضب، هو الذي يغار على كرامته الذاتية وعلى كرامة مواطنيه، هو الإنسان الذي يفهم أنّ قيمته تتكون من شيء ما يفوق

(٢٢) فوكوياما: نهاية التاريخ ـ مرجع سابق ـ ص ١٨٧.

مجمل الرغبات المعقدة التي تشكل وجوده المادي - فيتطوع ليقف في وجه دبابة أو ليجابه طابوراً من الجنود»[٢٣] وهذا ما فعلته القوى التي تتهم بالإرهاب.

من خلال الارتباط بمثل أعلى والبحث عن قيمة ومعنى يتجاوز الوجود المادي، تكتسب الذات قيمة تتجاوز الواقع وإحباطاته وقهره. من هنا يتضح سر ذلك الحماس خلال فترات النضال من أجل العقيدة التي تعطي الوجود طابعاً كونياً. ففي هذه العملية يتحول المرء من الهامشية والقهر إلى موقع مصدر القيمة - وهذا ما يقوم به «المقاومون» في أكثر من مكان في العالم.

وما هو أسوأ بالنسبة للقوة العالمية ليس في الاعتداء عليها أو في تحطيمها، بل في إذلالها. لقد أذلّت في ١١ سبتمبر، لأنّ الأصوليين كبدّوها شيئاً لا تستطيع ردّه، لأنّها هزمت رمزياً.

إنّ الإرهاب المقطر - النظام وقد آل إلى إرهاب نفسه باسم الأمن الوقائي: هو انتصار الإرهاب. وإذا كانت الحرب الفرضية قد انتصرت فيها القوة العالمية ميدانياً، فإنّ الإرهاب هو الذي انتصر فيها على الصعيد الرمزي بحلول الفوضى المعممة. لقد فجرت قوة الإرهاب الرمزية كبرياء وشطط القوة العالمية.

يبدو يوم ١١ سبتمبر، كما لو أنّه تحدٍّ هائل أراقت فيه القوة العالمية ماء وجهها. وهذه الحرب، وهي أبعد من أن تواجه التحدي، لن تمحو ذلّ ١١ سبتمبر.

مع ١١ سبتمبر، كان الأمر كما لو أنّه ردّ فعل شامل لكل الذين لم يعودوا يعرفون ماذا يفعلون بهذه القوة العالمية، والتي لم يعودوا يتحملونها... مركز التجارة العالمي: الصدمة الكهربائية للقوة، الإذلال المفروض على القوة[٢٤].

---

(٢٣) نفس المرجع: ص ١٨٠.

(٢٤) بودريار: المرجع السابق - ص ٤٧.

إنَّ أمريكا إذ تمارس الانفراد أو الإلغاء أو الوصايا، في الآراء والمواقف، إنَّما تتراجع عن ما أنجزته على صعيد الحريات والديمقراطية؛ كما يتراجع الغرب عن دوره الكوني.

الكونية هي كونية حقوق الإنسان، والحريات، والثقافة، والديمقراطية. أمَّا العولمة، فهي عولمة التقنيات، والسوق، والإعلام. والواقع أنَّ الكوني يهلك في العولمة. وعولمة التبادلات تضع نهاية لكينونة القيم. إنَّه انتصار الفكر الوحيد على الفكر الكوني. إنَّ ما يتعولم، هو السوق، وكل المنتجات، وتدفق المال. وثقافياً، اختلاط كل العلامات وكل القيم، أي «البورنوغرافيا»[٢٥] **Pornographie**، لأنَّ الانتشار العالمي لكل شيء ولأي شيء على امتداد الشبكات، البورنوغرافيا[*]. وفي نهاية هذه العملية، لا يعود ثمة اختلاف بين العالمي Mondial والكوني، فالكوني نفسه تعولم.

يتجذر الوضع بقدر ما تفقد القيم الكونية سلطتها وشرعيتها. وما دامت تفرض نفسها بوصفها قيماً وسيطة، فهي تنجح، نسبياً بإدماج الخصوصيات بوصفها اختلافات ضمن ثقافة عامة للاختلاف.

لكنها لم تعد تنجح لأنَّ العولمة المنتصرة قضت على كل الاختلافات وعلى كل القيم، مدشنة ثقافة لامبالية على نحو كامل. لم يبقَ، ما أن يختفي الكوني، إلاَّ البنية ـ التقنية العالمية الكلية القوة في وجه الخصوصيات التي صارت من جديد وحشية ومتروكة لأمرها.

٣ ـ جدلية العلاقة بين العنف والاقتدار:

راهنياً تخوض للإمبراطورية الجديدة حروب **الاعتراف بها**، كأقوى دولة في العالم، وكحاملة لواء الحرية والديمقراطية والسلام العالمي، سواء بوسيلة القهر العسكري الموجه إلى ساحات العالم الثالث، وضد طلائعها في بلاد

---

(٢٥) نفس المرجع: ص ٤٢.

(*) البورنوغرافيا: تعني الخلاعية.

العرب والإسلام، أو سواء بوسيلة الهيمنة الدبلوماسية على بقية دول العالم.

هناك معياران تشتغل أمريكا بهما: فمن جهة تستخدم العنف ضد معيقات «نهاية التاريخ»، ومن جهة أخرى ترسخ الاعتقاد بحتمية هذه النهاية التي تعني سيادة القانون حسب قيم الديمقراطية التي شكلت دائماً محور التقدم بالنسبة للغرب عامة.

فالهيمنة، حسب منظّر الليبرالية الجديدة «كيجان»، ليست هي السيطرة على العالم، بقدر ما هي الواقعية الاستراتيجية، باعتبارها هي الاستراتيجية التي تستغل من داخل سياق الواقع، من أجل تجاوزه نحو المثال الغربي.

وهو هنا يكمل توجه كتاب «صدام الحضارات» الذي يحصر نهاية التاريخ في انتصار حضارة الغرب وحدها ـ وخاصة بعد إيقاعه الهزيمة (المحتمة) في الحضارة العربية الإسلامية؛ كونها تجسد العقبة الأخيرة في وجه خاتمة التاريخ، على طريقة الإمبراطورية الأمريكية[٢٦].

إنَّ إمبراطورية الهيمنة هي ضد «المدنية»: الإمبراطورية هي في أساسها مركزية، وعلاقتها بالكونية إختزالية لكل تراثها وتنوعها، وموظفة لخدمة أحادية القوة والتمركز. مما يعني أنَّ الإمبراطورية هي قيام لسلطان الطغيان، دولة العنف المطلق. في حين أنَّ المدنية تبدد المركز الأحادي لصالح تعدد المركزيات؛ إنَّها تسعى للتحرر من ثقافة السيطرة وتقاليدها؛ إنَّها سيطرة السلام على الحرب. الإمبراطورية تتصدى لأهم إنجازات الحداثة التي حققتها، وهي المدنية لكل الإنسانية (الحرية). لعلَّ ثقافة «ما بعد الحداثة» تقف بالمرصاد ضد **ثقافة الموت** التي تعتنقها الإمبراطورية الجديدة، بما تمتلكه من أعلى أدوات التقانة التدميرية[٢٧].

فالمدنية عالمية بطبيعتها لأنَّها تعلن عن انتصار الإنسان كحق في ذاته

---

(٢٦) صفدي مطاع: الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته ـ مرجع سابق ـ ص ١٥.

(٢٧) نفس المرجع: ص ١٨.

دونما أيّة انتماءات حصرية. إنّها التعبير عن أوسع شراكة لأفضل إبداعات الحضارات السابقة لها والمتزامنة معها. إنّها نهج الانفتاح والحوار والتعاون بين الحضارات.

إنّ فكر «ما بعد الحداثة» لا يعترف بخصوصية تمييزية للمشروع الثقافي الغربي، إلاّ بقدر ما يرى في هذه الخصوصية كونها هي الفاعل التاريخيّ المحايث لتحقق جسر العبور بين الحضارة والمدنية، على اعتبار أنّ المدنية هي عصر إنساني كوني، وأنّها هي الحاصل التركيبي لمنجزات حضارات الإنسان كلها.

العصر هو العالمية المدنية ضد عولمة الخصوصيات ونظامها السياسي العنفي المتمثل في فرض الإمبراطورية بما هي توظيف لمبدأ القوة العارية. إذ تمثل الإمبراطورية استبداداً طاغياً، مستمداً من مخزون الحضارة اللاشعوري بما فيه من عنف الموروث الأنتروبولوجي (حرب الكل ضد الكل)، موجهاً ضد حتمية المدنية[٢٨]. لذا، فإنّ كلاً من المدنية والإمبراطورية يتنازعان جناحي القوة. المدنية تتعاطى القوة من حيث إنّها هي امتياز الاقتدار الإنساني، بينما لا يناسب الإمبراطورية لقيامها سوى احتكار طاقة العنف وصراع الحضارات الذي تسعى إلى حله لصالحها وحدها، كما تغدو هي أقوى قوى الحضارات الأخرى المنافسة والمهمشة.

لكن صراع الحضارات لا تحركه فقط موازين القوى، بحسب الكم والنوع العنفي الذي تمتلكه كل واحدة منها ضد الجميع الآخر المنافس. بل هناك كذلك فعالية الجناح الآخر للقوة، المتمثل في طاقة الاقتدار الإنساني الذي يبني لكل حضارة شخصيتها ويميزها عن سواها. ومن جدلية العلاقة بين العنف والاقتدار تتشكل صيغة الشخصية المفهومية للحضارة، التي تتعدى حدود الأمم وهوياتها الذاتية المتدرجة تحت دائرتها[٢٩].

---

(٢٨) نفس المرجع: ص ١٩.

(٢٩) نفس المرجع: ص ٢٠.

ما تعنيه «نهاية التاريخ»، هو انتصار الاقتدار الإنساني على تاريخه الأنتروبولوجي ـ أي العنف والعنف المضاد ـ والحضارة التي تبلغ هذه النهاية هي المرشحة وحدها لحمل وتحمّل عبء المدنية، وذلك بالانفتاح على الشرط الإنساني الذي ساهمت حضاراته، كل منها بحسب هويتها ومشروعها الثقافي، في تجارب الإعداد للسلام العالمي المستديم.

هل رقي الحضارة يترافق دائماً مع بناء دولة القوة والحرب المستمرة؟ إن مفهوم الحضارة يرتبط تحديداً بتقدم المعرفة العلمية ونظام الإنتاج من جهة مادية، أما القيم ونظم العيش الاجتماعي والفردي فإنه يعطي للتقدم المادي العمرانية وجهه الآخر الإنساني.

فالعصر الراهن حقق تميزه عن عصور التاريخ السابقة، بإنجاز التواصل بين مختلف شؤون الروابط الإنسانية، إنه يفترض قابلية المشاركة من الجميع في صنع المدنية العاكسة لانفتاح الإنسان، ما فوق مبدأ الهويات المتناحرة، ما بين أقطابه المستقوية والمستضعفة[٣٠]. والسؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل أن عودة **«ثقافة الموت»**، مع انبعاث الامبراطورية سيجعل العنف وسيلة ليؤكد الإنسان المضهد إنسانيته ضد القمع والهيمنة الذي يواجهه؟

---

(٣٠) نفس المرجع: ص ٢٣.

آفـاق

في البدء كان «الفعل»، «التمرد»... الـ «لا»...

إنَّ التاريخ الإنساني يبدأ بعمل الرفض أو العصيان، أو بعمل التمرُّد والثورة طبقاً للأساطير الدينية والإغريقية. ولما كان آدم وحواء لا يزالان يعيشان في جنات عدن كانا جزءاً من الطبيعة. ولم تتفتح أعينهما إلاّ حين جرأوا على أن يرفضا أمراً. وأدركا أنّهما كانا غريبين عن أنفسهما وأنَّ العالم خارجهما وقف منهما موقفاً عدائياً غريباً.

إنَّ عمل العصيان مزّق الارتباط الأولي بالطبيعة وجعلهما فردين. وكان عصيانهما أول عمل من أعمال الحرية وبداية التاريخ الإنساني.

كما أنَّ بروميشوس الذي اختلس النار من الآلهة هو أيضاً «خارجي»، «متمرد». لقد آثر أن يقيّد ويصلب إلى الصخرة على أن يكون الخادم المطيع للآلهة؛ وكان نسراً ينهش كبده إلى الأبد، إذ كانت كلما أتى عليها النسر تنمو من جديد. ولمّا أنّه سرق النار فكانت هذه هدية لبني البشر، إذ أنّه وضع بذلك الأساس للحضارة. على أنّه هو أيضاً، مثله مثل آدم وحواء، جعل التطوُّر الإنساني ممكناً. فالإنسانية طورت نفسها من خلال أعمال الرفض والعصيان، وعدم الخضوع والاستسلام للأمر الواقع. ولا يعني هذا

أنَّ تطورها الروحي لم يكن ممكناً إلاَّ لأنَّه كان هنالك ناس جرؤوا على أن يقولوا باسم إيمانهم: «لا» للأقوياء، والمستبدين. كما أنَّ التطوُّر العقلي كان وقفاً على القدرة على الرفض والنقد، نقد سلطات حاولت أن تخنق أفكاراً جديدة، ورفض سلطة ذات آراء هيمنت طويلاً باسم الوصاية، واعتبر أنَّ كل تغير هو خروج عن المألوف.

فإذا شكلت القدرة على الرفض بداية التاريخ الإنساني، فمن الممكن أن تشكل «الطاعة» نهايته. ومع وصول التاريخ إلى «نهايته»، يظهر الإنسان «الطيّع»، المدجّن؛ «إنسان ذو بعد واحد»، وتختفي الذاتية الحرة.

والنظام العالمي الجديد، بهذا المعنى، نظام معادٍ للإنسان. إنَّ دعوة النظام العالمي الجديد لنشر الديمقراطية في أرجاء العالم لا تهدف إلى تمكين الجماهير من التحكم في مصيرها، وإنَّما هي أداته في فتح الحدود وإضعاف الدول القومية، حتى يتسنى له ترشيد البشر. ولكن هذه الدعوة كانت ولا تزال ليخفي بها مخططات بسط السيطرة على الشعوب والاستيلاء على ثرواتها. ومن جهة أخرى، تصور الديمقراطية التي تسوق لها أمريكا من خلال سوق حرة، تصور «ديناً» جديداً لا يمكن للإنسان أن يجد حقوقه خارجها.

ويستند النظام العالمي الجديد إلى أحكام أخلاقية تحطّ من قيمة الآخر المفتقر إلى العلوم والتقنيات. يمارس الغرب نرجسيته وابتزازه بوصفه الأقوى والأغنى أو المركز الذي ينتج ويصدّر. فالغرب يصفنا بالتخلف فيما هو يريد لنا أن نبقى كذلك، أو يتهمنا بالإرهاب ولكنه لا يحملنا إلاَّ على ممارسته. إنَّه يخلق مجتمعات غير متكافئة، يقصد من خلالها الطرف الأقوى إخضاع الآخر إلى تبعية اقتصادية وسياسية وعلمية وفكرية وثقافية، ويحوله إلى موضوع حمّال لكل مظاهر النقص والقصور والتخلف؛ وبذلك يمّهد لتبعية لا محدودة.

فالنظام العالمي الجديد هو بقاء الشعوب مشلولة الإرادة، في حالة من

القصور والتبعية وهي المسؤولة عن بقائها كذلك. وعجز الشعوب هو عدم استعمال قدرتها الذاتية دون تسيير من الغير. ولعلّ ذلك امتداد للاعتقاد الراسخ بأنَّ على هذه الشعوب الخضوع للوصاية لأنَّها لم تنضج بعد لتعي مصالحها. إنَّ النظام العالمي الجديد له قوانينه الخاصة التي تميز ما بين التابعين لشرعته والخارجين عليها. فالخارج عن هذه الشرعنة هو «الشرير» الذي عليه أن يعاقبه ويهزمه؛ وكل ذلك تحت تسمية إرهابيين. إنَّه التعامل الذي يتعرض له شعب العراق وفلسطين؛ إذ تصنف مقاومة المحتل في خانة الإرهاب - كذلك الأمر بالنسبة للمقاومة الإسلامية في لبنان.

إنَّ ما يتهمنا به الغرب قد مارسه على نحو أكثر فظاعة كما تشهد موجات الإبادة الجماعية ضد السكان الأصليين (الهنود)، والحروب العالمية. صحيح أنَّ الغرب ينظر إلى نفسه بوصفه أقوى أقوياء الغاب أو بوصفه مصدر المعرفة ونموذج الحضارة، فيما هو يعاملنا بوصفنا مجرد مستهلكين لسلعه وأدواته. وبذلك يخفي الوجه الآخر لحقيقته: كونه يمارس الإرهاب بتهديداته وحروبه وتدخلاته ومفاضلاته العنصرية؛ وكونه قد حقق تقدمه وإنجازاته، بقدر ما استخدمنا أو احتاج إلينا كأسواق.

من هنا فإنَّ الإرهاب الذي يتهمنا به مردود عليه، إذ نحن وجهه الآخر الذي يحاول إخفاءه ـ **أليس العنف يغذي العنف وينتج الإرهاب؟**.

يدعي النظام العالمي الجديد أنَّ مهمته هي نشر الديمقراطية و«السلام العالمي» بين الأمم. لكنه لا يعتمد على مصداقيته العقلانية في نشره، بقدر ما يستخدم القوة. فالتطلع إلى «السلام العالمي» يستدعي الانفتاح والحوار والتعاون بين الأمم. في حين لا يمارس النظام العالمي الجديد سلاماً ولا يقيم اعتباراً لقضايا السلام العالمي. بل أنَّه في واقع الحال يمارس الحرب المستمرة تحت دعوى السلام لذاته (السلام الأمريكي للعصر الراهن). مما يعني أنَّ النظام العالمي الجديد هو في كنهه إرهابي، بما أنَّه يقرر ما هو خير وما هو شر، ويسطّر حدود التفكير بالقوة والعنف.

لذلك فإنَّ ما حدث في ١١ سبتمبر وما أنتجه من مواقف وصراعات

وحروب وتوجيه حرب إعلامية شرسة ضد العرب والإسلام والمسلمين لا يمكن أن يفسر بنظرية «**صدام الحضارات**»، على الرغم من أنّه في الظاهر على الأقل قد يضع الحضارتين وجهاً لوجه.

أنّ **أمريكا الراهنة** «تجعل منّا وحوشاً»، وإرهابيين لتشرع تأديبنا ومعاقبتنا بشدة وتأييد ذلك من أجل حرماننا حق المقاومة. و«إننا لا نصير نحن أنفسنا إلاّ عبر النفي الجذري لما فعلوه بنا».

ولكن لن نتحرر ما لم نعِ بعد قيودنا. «**إنّ العبد ليس ذلك المقيد بالأغلال بل هو ذلك الذي لم يعِ بعد بقيوده**».

فالوعي هو وسيلتنا إلى التحرُّر، التفكير في المسكوت عنه، واللامفكر فيه. علينا أن نعرف إلى أي شيء نهدف، ولماذا يجب أن نناضله علينا أن نعي وجودنا. لذلك نحاول عبر مسألة **الحرية فهم الوجود بالحيوية، والمقاومة بالحياة**. «إننا لسنا أحراراً في أن نكف عن الحرية»، كما يقول سارتر.

فالوعي بالقيد يدفعنا إلى الرفض. يجب أن نرفع كل أشكال الوصاية والتبعية، تلك هي بداية الوعي.

إنّ نفي الحرية إقصاء للذات. فمن يفقد الحرية يفقد الهوية الإنسانية.

إنّ العقل عبر تحطيمه لأصنامه قادر على تمكين الإنسان من التحرُّر، من التبعية والوصاية.

وحده منطق المقاومة ينقذنا، إذ فيه المقاومة وجود والوجود مقاومة: وجود صيروري خلاق.

من هذه الحقيقة نعتبر المقاومة (في لبنان، والعراق، وفلسطين) أداة نضالية تنشد الحق، حق الأرض، حق الإنسان، حق الوجود. هذه الحقوق التي يسلبها العنف الأمريكي والإسرائيلي ويعتدي عليها إرهاب الدولة.

إلاً أنَّ الواقع الراهن الذي يحركه ويحكمه الأقوى، يعمل على تزييف هذه الحقيقة، فيعتبر نضال هذه الشعوب التي تروم التحرُّر إرهاباً وعنفاً ووحشية، بينما يرى في عنفه وتدميره «حقاً» ودفاعاً استراتيجياً ضد ما يعتبره أخطاراً تهدد الأمن العالمي، أو بالأحرى تهدد قانون هيمنته على العالم.

لعلَّ مقاومة لا تتمرد على السلبية ليست مقاومة. ومقاوماً لا يتمرد على الموت ليس مقاوماً. إنَّ مقاومة لا تحقق وجوداً لا تستحق أبداً هذا الاسم وبالمثل، لا حاجة لنا بوجود غير مقاوم وغير مشرّف ـ الموت قدر الإنسان من علٍ ولا ردّ له، ولكن الإنسان يقدر أن لا يموت جباناً.

الوجود الذي تكون به القيم ليس القيم ـ الشعارات وإنَّما المقاومة. كما أنَّ طريق المقاومة ليس الثورة ـ الشعار وإنَّما المقاومة الدائمة. إنَّ وجود المقاومة الحقة في طريقها، وطريقها الحق في قيامها وصيرورتها ودوامها.

إنَّ علينا أن نشرّع أشكال الحياة الجماهيرية التي تخصنا لنشترع إبداعتنا واقتداراتنا.

المناضل هو الوحيد القادر على التعبير بأفضل شكل عن حياة الجماهير: إنّه المبدع البيوسياسي ومقاوم الإمبراطورية؛ وسواء عنده بعد ذلك الهزيمة أو النصر. أو أنه، في كلا الحالين «منتصر»، لأنه يطبع الكون بطابع الإنسان. إنه في ذلك نظير «بروميثيوس» حين يختلس «نار» مصيره من يد آلهة «الامبراطورية الجديدة»، وسواء عنده بعد ذلك أن تغض عنه، أو تجعله يحترق بما اختلست يداه. فإنه لا بد أن ينهض من رماده، نظير طائر الفينيق، بطلاً مجده أنه حقق «إنسانيته» أو حقق ذاته في عالم كل ما فيه يسحق الإنسان.

إن مستقبلنا هو رهاننا على أن نتغير عما نحن عليه، فكراً وممارسة، بالخروج من قوقعة الأمجاد الماضوية والتحرر من الأفكار المسبقة، لكي نغير علاقاتنا بذواتنا وبالواقع؛ ولن يتأتى ذلك من غير الخروج من معسكرات العقائد المنغلقة.

المراجع

١ ـ أيكن هنري: **عصر الأيديولوجيا** ـ ترجمة محيي الدين صبحي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٨٢.

٢ ـ أويزرمان تيودور: **تطور الفكر الفلسفي** ـ ترجمة سمير كرم ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧.

٣ ـ المسيري عبد الوهاب ـ التريكي محمد: **الحداثة وما بعد الحداثة** ـ دار الفكر ـ دمشق ٢٠٠٣.

٤ ـ بوليتزر جورج: **فلسفة التنوير** ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٧٧.

٥ ـ بالميه: **الفرويدية الماركسية** ـ ترجمة سناء مظهر ـ القدس ـ بيروت ١٩٧٤.

٦ ـ بلاس توماس: **العنف والإنسان** ـ ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٩٠.

٧ ـ باومر فرانكلين: **الفكر الأوروبي الحديث** ـ ترجمة أحمد محمود ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة ١٩٨٨.

٨ ـ حجازي مصطفى: **حصار الثقافة** ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠٠.

٩ ـ حجازي مصطفى: **التخلف الاجتماعي** ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٠.

١٠ ـ حنفي حسن ـ صادق جلال العظم: **ما العولمة؟** ـ دار الفكر ـ دمشق ١٩٩٩.

١١ ـ حرب علي: **حديث النهايات** ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠٠.

١٢ ـ حرب علي: **العالم ومأزقه** ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ٢٠٠٠.

١٣ ـ دولوز جيل: **نيتشه** ـ ترجمة أسامة الحاج ـ مجد ـ بيروت ١٩٩٨.

١٤ ـ سرو رينيه: **هيجل** ـ ترجمة جوزف سماحة ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٤.

١٥ ـ سبيلا محمد: **الحداثة وما بعد الحداثة** ـ توبقال ـ المغرب ٢٠٠٠.

١٦ ـ شيدلنجر سول: **التحليل النفسي والسلوك الجماعي** ـ ترجمة سامي محمد علي ـ المعارف ـ القاهرة ١٩٧٠.

١٧ ـ صفدي مطاع: **نقد العقل الغربي** ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠.

١٨ ـ غارودي روجيه: **نداء إلى الأحياء** ـ ترجمة ذوقان قرقوط ـ دار دمشق ـ دمشق ١٩٨١.

١٩ ـ فروم إريك: **الخوف من الحرية** ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٢.

٢٠ ـ فرويد: **أفكار الأزمنة الحرب والموت** ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٨١.

٢١ ـ فوكو ميشال: **نظام الخطاب** ـ ترجمة محمد سبيلا ـ التنوير ـ بيروت ١٩٨٤.

٢٢ ـ فوكو: **إرادة المعرفة** ـ ترجمة مطاع صفدي ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٠.

٢٣ ـ درايفوس أوبير: **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية** ـ ترجمة جورج أبي صالح ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت بدون تاريخ.

٢٤ ـ فوكوياما فرنسيس: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** ـ ترجمة فؤاد شاهين ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ١٩٩٣.

٢٥ ـ فريق من الاختصاصيين: **المجتمع والعنف** ـ ترجمة الأب إلياس حلاوي ـ مجد ـ بيروت ١٩٨٥.

٢٦ ـ ماركوز هاربرت: **الإنسان ذو البعد الواحد** ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ الآداب ـ بيروت ١٩٦٩.

٢٧ ـ ماركوز: **فلسفة النفي** ـ ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ الآداب ـ بيروت ١٩٧١.

٢٨ ـ مارينكو: **ما هي الثورة التكنيكية؟** التقدم ـ موسكو ١٩٩٠.

٢٩ ـ نيتشه: **ما وراء الخير والشر** ـ ترجمة جيزيلا حجار ـ غروب في ـ بيروت ١٩٩٥.

٣٠ ـ نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت** ـ ترجمة فيلكس فارس ـ القلم ـ بيروت بدون تاريخ.

٣١ ـ هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة** ـ ترجمة فاطمة الجيوشي ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٩٥.

٣٢ ـ هاينال أندريه: **سيكولوجية التعصب** ـ ترجمة خليل أحمد خليل ـ الساقي ـ بيروت ١٩٩٠.

٣٣ ـ هوركهايمر ماكس: **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية** ـ ترجمة محمد علي اليوسفي ـ التنوير ـ بيروت ١٩٨١.

٣٤ ـ هانتنغتون صاموئيل: **صدام الحضارات** ـ مركز الدراسات ـ بيروت ١٩٩٥.

٣٥ ـ نواريه أندريه: **مداخل الفلسفة المعاصرة** ـ ترجمة خليل أحمد خليل ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٨٠.

٣٦ ـ ولد أباه السيد: **اتجاهات العولمة** ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ٢٠٠١.

٣٧ ـ يفوت سالم: **الزمان التاريخي** ـ الطليعة ـ بيروت ١٩٩١.

المجلات

«عالم المعرفة»

٣٨ ـ الخولي يمنى طريف: **فلسفة العلم في القرن العشرين** ـ رقم ٢٦٤ ـ الكويت ١٩٩٠.

٣٩ ـ البقصيمي ناهد: **الهندسة الوراثية والأخلاق** ـ رقم ١٧٤ ـ الكويت ١٩٩٣.

٤٠ ـ بوكنان آر: **الآلة قوة وسلطة** ـ ترجمة شوقي جلال ـ رقم ٢٥٩ ـ الكويت ٢٠٠٠.

٤١ ـ بيتر مارتن: **فخ العولمة** ـ ترجمة عدنان عباس علي ـ رقم ١٨٥ ـ الكويت ١٩٩٤.

٤٢ ـ علي نبيل: **الثقافة العربية وعصر المعلومات** ـ رقم ٢٦٥ ـ الكويت ٢٠٠١.

٤٣ ـ كليش فرانك: **ثورة الأنفوميديا** ـ ترجمة حسام الدين زكريا ـ رقم ٢٥٣ ـ الكويت ٢٠٠٠.

٤٤ ـ ماكوري جون: **الوجودية** ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ رقم ـ الكويت ١٩٨٢.

٤٥ ـ عبد الحميد شاكر: **عصر الصورة** ـ رقم ٣١١ ـ الكويت ٢٠٠٠.

«الفكر العربي المعاصر»

٤٦ ـ الشابي نور الدين: **نقد نيتشه للحداثة** ـ رقم ١٢٢ ـ ١٢٣ ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ٢٠٠٠.

٤٧ ـ أندلسي محمد: **نيتشه ونقد الحداثة** ـ رقم ١٢٢ ـ ١٢٣ ـ.

٤٨ ـ بورديار جان: **عنف العالمي** ـ ترجمة بدر الدين عرودكي ـ رقم ١٣٤ ـ ١٣٥ ـ مركز الإنماء القومي ـ بيروت ٢٠٠٦.

٤٩ ـ الجوة محمد: **قراءة كوندرسي لتاريخ الفكر البشري** ـ رقم ٧٢ ـ ٨٣ ـ ١٩٩٠.

٥٠ ـ حجازي مصطفى: **الجماهير والقائد في ضوء التحليل النفسي** ـ رقم ١١ ـ بيروت ١٩٨١.

٥١ ـ صفدي مطاع: **القطيعة الكارثية** ـ رقم ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ بيروت ٢٠٠٣.

٥٢ ـ صفدي مطاع: **الإمبراطورية بين ذئبية الكائن أو إنسانيته** ـ رقم ١٢٦ ـ ١٢٧.

«الفكر العربي»

٥٣ ـ حرب علي: **فكر النهضة بين الأحياء والتنوير** ـ عدد ٣ ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ٢٠٠١.

٥٤ ـ كانط: **عن السؤال ما هي الأنوار؟** ترجمة حسين حرب ـ بيروت ١٩٨٧.

«عالم الفكر»

٥٥ ـ أبو حلاوة كريم: **الآثار الثقافية للعولمة** ـ عدد ٣ ـ مجلد ٢٩ ـ الكويت ٢٠٠١.

«الطريق»

٥٦ ـ دراج فيصل: **النظام الدولي الجديد وأيديولوجية «نهاية التاريخ»** ـ بيروت ١٩٩٥.

«الثقافة العالمية»

٥٧ ـ بورديل إيزابيل: **تأثير العنف التلفزيوني في الأطفال** ـ ترجمة غصون عمار ـ عدد ٦٦ ـ الكويت ١٩٩٤.

٥٨ ـ جيهنو جان ماري: **أمركة العالم أم عولمة أمريكا؟** ترجمة حليم طوسون ـ عدد ١٠٠ ـ ٢٠٠٠.

٥٩ ـ سولانا خافيير: **حلف الناتو في القرن الحادي والعشرين** ـ ترجمة هشام الدجاني ـ عدد ٩٩ ـ ٢٠٠٠.

٦٠ ـ فوكوياما: **عشر سنين على «نهاية التاريخ»** ـ ترجمة المنصف الشنوفي ـ عدد ٩٨ ـ ٢٠٠٠.

٦١ ـ كوندري جون: **التلفزيون والطفل الأمريكي** ـ ترجمة رضا أحمد ـ عدد ٦٦ ـ ١٩٩٤.

«المستقبل العربي»

٦٢ ـ العابدي محمد جابر: **العولمة والهوية الثقافية** ـ بيروت ١٩٩٨.

٦٣ ـ يسين السيد: **في مفهوم العولمة** ـ بيروت ١٩٩٨.

المراجع باللغة الأجنبية

64 - Freud: **Malaise dans la Civilisation** - éd. P.U.F., Paris 1971.

65 - Freud: **Totem et Tabou** - éd. Payot, Paris 1968.

66 - Freud:**Psychologie des foules et analyse du Moi** - in: Essais de Psychanalyse - éd. Payot, Paris 1981.

67 - Freud: **Introduction à la Psychanalyse** - éd. Payot, Paris 1981.

68 - Freud: **La vie sexuelle** - éd. P.U.F., Paris 1969.

69 - Freud: **L'Avenir d'une illusion** - éd. P.U.F., Paris 1971.

70 - Freud: **Au - de là du Principe de Plaisire** - in: Essais...

71 - Fromm: **La crise de la Psychanalyse** - éd. Anthropos - Paris 1971.

72 - Fromm: **Société aliénée et société saine** - Le Courier du livre. Paris, 1971.

73 - Grunberger: **Freud ou Reiche?** éd. Tchou, Paris 1976.

74 - Hegel: **Leçons sur la Philosophie de l'histoire** - éd. Vrin - Paris 1979.

75 - Hegel: **Principes de la Philosophie du droit.** éd. Gallimard, Paris 1973.

76 - Foucault: **Suveriller et Punir** - éd. Gallimard, Paris 1975.

77 - Laplanche - Pontalis: **Vocabulaire de Psychanalyse** - éd. P.U.F., Paris 1967.

78 - Nietzsche: La gјnјologie de la Morale - éd. Gallimard, Paris 1964.

79 - Palmier J.M.: **Wilhelm Reich** - éd. 10/18. Paris, 1969.

80 - Reiche: **Fonction de l'orgasme** - éd. L'arche, Paris 1955.

81 - Reiche: L'analyse Caratérielle - éd. Payot, Paris 1979.

مراجع عامة

82 - Toffler A. : Les Nouveaux Pouvoirs: richesse et violence à la veille du 21ème siècle, éd. Fayard, Paris, 1991.

83 - Moreau Ph.: Defarges: La mondialisation, éd. P. M.F., Paris, 1998.

84 - Laidi Z.: Malaise de la Mondialisation- éd. Textuel, Paris 1997.

85 - Labarrière J.P.: Le de Kojève à Hegel, éd. Broché, Paris, 1996.

86 - Debray R.: Cours de médiologie générale - éd. Gallimard, Paris, 1991.

87 - Marcuse H.: Eros et Civilisation - éd. Minuit, Paris 1963.

88 - Marcuse: L'Homme Unidimensionnel - éd. Minuit, Paris 1968.

89 - Machiavel: L'Art de la Guerre - éd. Flamarion, Paris 1991.

90 - Rousseau: Du Contrat Social - éd. 10/18, Paris 1973.

المحتويات

القسم الثاني
اتجاهات العولمة
«نهاية التاريخ» أم «صدام الحضارات»

العولمة والعنف المعاصر
جدلية الحق والقوة

لقد بقي السؤال عن معالجة العنف والتعميق في جذوره وأبعاده ينطلق في سؤال آخر عن ماهية العنف وهل هو ينغرس في بنية الكائن البشري، أو يمكن اعتباره مظهراً لصدام الحضارات؟

ومع تشكّل العالم الجديد مع ظاهرة العولمة يعلن فوكوياما عن «نهاية التاريخ» وانتصار الديمقراطية الليبرالية كمصير أوحد للبشرية، بينما يعلن هانتنغتون عن تصاعد الصراع بين الحضارات.

وقد رجحت أحداث ١١ سبتمبر عن مقولة هانتنغتون على مقولة فوكوياما

– فهل يعني ذلك أن البشرية ستبقى «الرعب» بعضها البعض على ما في دعوة هانتنغتون؟

– ما هي المرتكزات الإبستمولوجية لخطاب العولمة، حسب نمط تشكله السائد في المرجعية الغربية

– أبخاخات العولمة: «نهاية التاريخ» أم «صراع الحضارات»؟

تلك الأسئلة تطرح نفسها على المعنيين بمصائر البشرية.

[illegible]